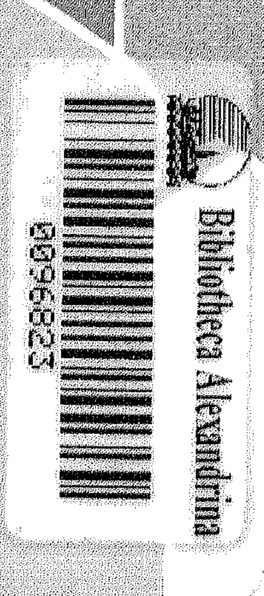
الإسلام والتنمية الاجتماعية

بقلم

الدكتور محسن عبد الحميد

أستاذ التفسير في كلية التربية

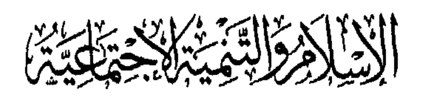
بجامعة بغداد



دار المنارة

للنشر والتوزيع

جدة - السعودية


الإسلام والتنمية الاجتماعية

الإسلام والتنمية الاجتماعية

بقلم
الدكتور محسن عبد الحميد
أستاذ التفسير في كلية التربية
بجامعة بغداد

دار المنارة
للنشر والتوزيع
جدة - السعودية

الطبعة الأولى

١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م

دار المنارة
للنشر والتوزيع
جدة - السعودية
هاتف: ٦٦٠٣٢٣٨ - ٦٦٠٣٦٥٢ - تلكس: ٦٠٣٠٦٧ -
ص.ب: ٢١٤٣١/١٢٥٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة

الحمد للّه ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فلقد حدث تطور كبير وسريع في الحياة الحضارية والاجتماعية في العصر الحديث، من حيث مناهج الفنون والآداب والعلوم وتفاصيل المخترعات والصناعة والتقنية العالية من الحركة العلمية الحديثة المستمرة التي كشفت عن القوانين المادية المودَعة في الوجود، وكيفية تسخيرها لتحقيق سعادة الإنسان في شتى مجالات الحياة.

إن الباحثين قد درسوا مظاهر هذا التطور المادي الهائل في حياة البشرية وقارنوها بتطور الحياة في تاريخ البشرية المدوَّن، فوجدوا أن ما حصل من تطور في تلك المجالات في القرون الأخيرة تفوق أضعافاً مضاعفة كل ما وصل إلينا من تطور في ذلك التاريخ الطويل[1].

ولقد انبثقت من مظاهر ذلك التطور تنمية حضارية واجتماعية هائلة، أثّرت في سلوك الإنسان ونظام المجتمع تأثيراً كبيراً من حيث علاقة الإنسان بالعالم الخارجي، عندما سخر في إطار تلك التنمية، قوانين الحياة لمزيد من الرفاهية والقضاء على الآثار المدمِّرة للجهل والجوع والمرض، بحيث حصل الإنسان على نتائج باهرة في المجتمعات التي حدثت فيها التنمية في ظل ذلك التقدم المادي الكبير.

---

(١) من هؤلاء الباحثين «غارودي» في كتابه «منعطف الاشتراكية الكبير»: ص ٤١.

غير أن تجارب الأيام أثبتت أن تلك النتائج لم تشبع دوافع الإنسان الجوهرية كلها، وبقيت مساحات مهمة منها فارغة فراغاً مخيفاً. لأن الحاجات الإنسانية ليست مادية فحسب، بل هي حاجات شاملة شمول دوافع الإنسان المتنوعة. منها المادية ومنها المعنوية التي تمثل أخصّ خصائصه التي تميزه عن عالم الحيوان والمخلوقات الأخرى.

ولذلك فإن التنمية الحضارية الحديثة بقدر ما خدمت الإنسان، سببت له أزمات نفسية وروحية واجتماعية وأخلاقية في غاية الخطورة، أي إن التنمية الحديثة بمناهجها المادية المتعددة، لم تحل مشكلة الإنسان مع نفسه ومع إخوانه الآخرين الذين يختلفون معه في الدين والفكر واللون والعنصر، بسبب أن تلك التنمية لم تأخذ مداها الإنساني الشامل والكامل، في المظهر وفي العمق معاً.

وبعبارة أخرى إن التنمية الحديثة التي استندت على المناهج المادية وحدها لم تحترم قط صاحبها وموجدها، بل إنها لم تحاول أن تعرفه معرفة حقيقية[1].

وفي هذا يقول العلاّمة الفرنسي ألكسي كاريل:

(يجب أن يكون الإنسان مقياساً لكل شيء. ولكن الواقع هو عكس ذلك، فهو غريب في العالم الذي ابتدعه، إنه لم يستطع أن ينظم دنياه بنفسه، لأنه لا يملك معرفة علمية بطبيعته.. ومن ثم فإن التقدم الهائل الذي أحرزته علوم الجماد على علوم الحياة هو إحدى الكوارث التي عانت منها الإنسانية، فالبيئة التي ولدتها عقولنا واختراعاتنا غير صالحة لا بالنسبة لقوامنا ولا بالنسبة لهيئتنا.. إننا قوم تُعساء، لأننا ننحطّ أخلاقيّاً وعقليّاً.. إن

---

(١) راجع في ذلك الدراسات العلمية العميقة التي قام بها الفيلسوف الفرنسي «غارودي» قبل إسلامه، عن التنمية في الغرب والتي نشرها في كتاب سماه «مشروع الأمل»: ص ٥ وما بعدها.

الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم هي على وجه الدقة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها. ولكنها لا تدرك ذلك إذ ليس هناك ما يحميها من الظروف العدائية التي شيّدها العلم حولها)[1].

ولا شك أن السبب الحقيقي لإخفاق التنمية الحديثة في إسعاد الإنسان يرجع إلى النظام الحضاري الذي يقف وراءها والذي يعتمد على المادية البحتة، وعدّ الإنسان حيواناً كسائر الحيوانات، متأثراً في ذلك بنظرية التطوّر والنظريات الاجتماعية التي تفرعت عليها في العصر الحديث، ولذلك فإن عدداً من مفكري الغرب وفلاسفته وجهوا نقدهم إلى النظام الحضاري الذي يقود التنمية الحديثة، منهم «غارودي» الذي يقول عن الحضارة الغربية:

- استندت على الإرادة الفردية الغازية المريدة للربح والسيطرة والتي لا تتردد لحظة واحدة في تدمير القارات والحضارات، من خلال توجيه العلوم والتقنيات.
- اعتمدت النظرة العلمانية الصرفة التي تؤكد أن العقل يحل كل المشاكل وأن المشاكل الأخرى هي مشاكل لاهوتية زائفة.
- إن هذه الحضارة، لم تستطع إلى الآن أن تحدد غايات الإنسان الحقيقية، ولا أن تسيطر على الوسائل التي توصله إلى تلك الغايات.
- إذن فهذه الحضارة تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك، وتحيل الفكر إلى ذكاء آلي، فيتجرّد من الإيمان والحب والشعور الفني، وتحيل اللانهائي إلى الكم، ولذلك فإن هذه الحضارة مؤهَّلة للانتحار.

وبعد كلام علمي استقرائي طويل حول طبيعة تلك الحضارة ينتهي غارودي إلى أن نمط التطور الذي تمارسه المجتمعات الصناعية يقود البشرية إلى درب مسدود[2].

---

(١) «الإنسان ذلك المجهول»: ص ٤١.

(٢) «حوار الحضارات» ـ ترجمة د. عادل العوا: ص ٣٧ وما بعدها، ط الأولى ١٩٧٨ م، منشورات عويدات ـ بيروت.

وإذا اقتنعنا بأن التنمية في الغرب اتجهت اتجاهاً مادياً بحتاً، وحاولت التركيز على الحياة الاقتصادية وحدها مهملة أشدّ الإهمال الاهتمام بمبادىء الدين الحق وتربية الضمير والتخطيط لتوجيه الجانب الأخلاقي والاجتماعي في الإنسان من خلال نظام قيمي إنساني خالد؛ في العالم الرأسمالي بالسيطرة الاحتكارية على مصائر الأكثرية الساحقة من الناس، وفي العالم الشيوعي بتثبيت هيمنة الدولة على الحياة الاقتصادية وتحريم ملكية الأفراد وإنكار دور المبادرة الفطرية الفردية، علمنا أن استيراد النماذج التنموية الغربية في العالم الإسلامي كان كارثة كبيرة عليه، لأن نظرية الباب المسدود في التنمية انتقلت إلى العالم الإسلامي بأخطائها وثغراتها وطبّقت في مجتمعات تختلف في تطورها التاريخي ومنظومتها الحضارية.

ولقد تنبّه إلى ذلك كثير من العقلاء والمخطِّطين، عبر عشرات السنوات الماضية، غير أن عدم وضوح الرؤية، وتحركهم داخل المنظومة الحضارية الغربية التي نشأوا وتثقفوا عليها، وعدم تصورهم التخطيط للتنمية إلا في ضوء مبادئها، قد حال دون الوصول إلى منهج تنموي متكامل عميق الجذور متصل عضوياً بعقيدة وحضارة وظروف المجتمعات الإسلامية.

ولذلك فقد حاول الكثير من المهتمين بالثقافة الإسلامية والمصير الإسلامي في العصر الأخير أن يقدِّموا دراسات متنوعة في تعديل الاتجاهات المنحرفة أو الخاطئة، منطلقين من مبادىء الإسلام وأصول شريعته ومواطن الإشراق في الفكر الإسلامي عبر التاريخ.

ولقد شعرت في السنوات الأخيرة أنه من الضروري أن تكثف تلك الجهود وتملأ فيها الثغرات، فوجهت دراساتي العلمية الإسلامية إلى موضوع التغيير والتجديد والتنمية، فأصدرت منها دراسات عدة نشرت تحت عناوين: «منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام» و«المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري» و«أزمة المثقفين تجاه الإسلام» و«تجديد الفكر الإسلامي».

وكنت أشعر أن الحلقة الأخيرة لتلك الدراسات لا بد أن تكون دراسة تبحث في صلب المنهج التنموي الإسلامي وتتحدث عما يمكن أن تقدمه المذهبية الإسلامية وأنظمتها التشريعية العامة في هذا المجال.

وجاء هذا الكتاب مجسِّداً تلك الدراسة، عارضاً موضوعاتها من خلال منهج إسلامي أصولي، بعيد عن الفكر التراثي المغلق والمذهبية الفقهية الضيقة، والآراء الاجتهادية المرحلية الفردية الماضية، لا يختلف فيه مسلمان فاهمان لأصول الإسلام وقواعده، عارفان بحقائقه الثابتة في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ.

وفي ختام هذه المقدمة أقول:

لما كانت التنمية الاجتماعية بمعناها الشامل غدت هدفاً من أهداف المجتمع الإسلامي، لأنه طريق تجاوُزِ التراكمات السلبية التي استحكمت في مجتمعنا منذ قرون وبناء المجتمع الحضاري المتقدم المؤمن بعقلية علمية دقيقة في الوقت الحاضر.

ولما كانت جذور الإسلام ما زالت والحمد للّه قوية في النفوس لأنه عقيدة الأمة ورسالتها الحضارية وقانونها الروحي والأخلاقي، فإن تربية الأمة في المجالات الحيوية كلها، وعلى مستويات شتى تربية إيمانية وإفهامها بحقائق الإسلام ومحاولة صقلها بروح شريعته وحضارته ومنهجه العلمي وأنظمته الحيوية المتشابكة وقيمه الأخلاقية والنفسية العالية، لَمِنْ شأنها أن تعيد لها أصالتها وحركتها، وتشعل في نفوس أبنائها روح الجهاد في كل زاوية من زوايا المجتمع لإنجاح عملية التنمية الاجتماعية الحضارية كي تستيقظ الأمة من سباتها وتسترجع أمجادها وتعيد توازنها وتلتفت إلى ما حولها فتأخذ من الحركة العلمية العالمية أحسن ما فيها مما يساعدها على بناء وحدتها الفكرية والحضارية المستقلة.

وإن المسلمين جميعاً إذا أدركوا أن العمل الدائب هو عبادة للّه تعالى وأنهم مأمورون ديناً أن يتحركوا وأنهم سيحاسبون إذا فرطوا وقصروا، فإنهم سيندفعون اندفاعاً حماسياً عظيماً لإتمام المهمة وإعادة البناء الجديد من خلال التنمية الشاملة في نواحي الحياة كلها.

بغداد ـ الخضراء ـ حي الكفاءات

١٢ شوال ١٤٠٦ هـ

١٧/٦/١٩٨٦ م

الفَصْل الأوَّل

تمهيد

العصر الذي نعيش، عصر تغير كبير في حياة الإنسان، سواء أكان من حيث محاولة تغيير ذاته أو صفاته أو من حيث علاقاته المتنوعة بالعالم الخارجي.

فلقد تطورت حياة الإنسان (تطوراً كبيراً، موجّهاً أو عشوائياً في العصر الحديث)، نتيجة أمور خطيرة وقعت في هذا العالم.

إن من ينظر من الباحثين إلى ظواهر الأمور، يمرّ على السنن الكونية والاجتماعية التي تقود حركة الإنسان مروراً سريعاً. فيأتي بحثه أقرب إلى وصف الظاهرات الاجتماعية من التعمق في عللها الخفية.

والذي يتأمل عميقاً في تلك الظاهرات لا يقنع عقله المفكر بالظواهر، بل يريد الغوص وراء العلل والأسباب، تماماً كالعالم في مجال العلوم الكونية، يريد الوصول إلى الحقيقة بدراسة ما وراء الظاهرة، لاستخراج قوانين حركتها وتفاعلها.

والحق أن العقل البرهاني يقود إلى هذا، إذ ليس من المعقول أن يخضع الكون كله إلى قوانين تتحكّم في سيره وتنظّم أموره، من الذرّة إلى المجرّة، بل من أصغر من الأولى وأكبر من الثانية، ثم يفلت المجتمع الإنساني من نظام الوجود، فيتسم بالفوضى ولا يخضع لقوانين تتحكم في

مسيرته، ولا لضوابط تضبط حركته، ولا لتخطيط يعدّل اعوجاجاً يحدث فيه، لما نعلم من الأسباب أو لا نعلم.

وليس الالتفات إلى هذه الحقيقة الاجتماعية من سمات العصر الحديث. فلقد كتب فيه المفكرون المسلمون مسائل نفيسة، أشهرهم وأعمقهم في هذا الباب العلاّمة ابن خلدون (٧٣٢ هـ - ٨٠٨ هـ) الذي يقول:

(أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتُشدّ إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهّال. إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية، إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يُعدّ في علومها وخليق)[1].

وقد مشى في مقدمته كلها في ضوء هذا المنهج التعليلي العميق، كاشفاً عن السنن والقوانين التي تقف وراء الأحداث والظواهر العمرانية. ولذلك عدّه الباحثون المسلمون وغيرهم فيلسوف التاريخ ومؤسس علم الاجتماع بمفهومه العلمي المعاصر.

إن القرآن الكريم قد سجّل هذه الحقائق الاجتماعية والكونية في كثير من آياته الكريمة، ليضع أمام البشر نواميس حركة حياتهم ومجتمعهم، فلا يضلوا في بيداء التجربة والخطأ، وليبدأوا بداية صحيحة في مسيرة حياتهم الفردية والجماعية.

---

(١) «مقدمة ابن خلدون» بتحقيق د. علي عبد الواحد وافي: ١/٣٥٠، ط ٢ القاهرة.

فهو يدعو دائماً إلى الرجوع إلى التاريخ ووقائعه للاعتبار ومعرفة بواطن الأمور. وهذا لا يحصل إلا عن طريق استعمال البصيرة التي هي نعمة التعقل والتفكر.

فعندما عرض سبحانه وتعالى مصير بني النضير من يهود المدينة في قوله: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أنْ يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يُخْربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾ عقب على ذلك بقوله: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1].

ويذكِّر القرآن الكريم البشرية دائماً بأن الكفر بالله تعالى، تترتب عليه عواقب سيئة في المجتمع الإنساني، لأن الله سبحانه فطر الناس على الإيمان. فإفساد الفطرة إنما هو تحريف لطبيعة الإنسان، وإيراد لها موارد الانحراف والأمراض النفسية والاجتماعية وذلك في قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذين بدّلوا نعمة الله كفراً وأحلّوا قومهم دار البوار﴾[2].

ويحذر سبحانه وتعالى في كتابه الكريم من الظلم ويبسط أمام البشرية الآثار المدمرة التي تترتب على انتشاره، عندما لا يطبق قانون العدل ولا يسود الحق، فيضطرب المجتمع وتتزعزع أسسه، وتتخلخل مؤسساته الاجتماعية، فينتهي الأمر إلى الفوضى والخراب.

قال تعالى متكلّماً عن هذا القانون: ﴿وإذا أردنا أن نُهلك قريةً أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمرناها تدميراً﴾[3].

ووضّح ذلك في قوله: ﴿وتلك القرى أَهْلكناهم لمّا ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾[4].

---

(١) الحشر: ٢.
(٢) إبراهيم: ٢٨.
(٣) الإسراء: ١٦.
(٤) الكهف: ٥٩.

وقوله: ﴿وكذلك أَخْذُ ربك إذا أَخَذَ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد﴾[1].

أما قانون كون حركة الحياة متعلِّقة بالإنسان نفسه، فصريح في كتاب الله تعالى، حيث يقول: ﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾[2].

ومن السنن الاجتماعية المهمة التي عرضها القرآن الكريم في كثير من آياته أن الغنى والترف يؤدي إلى الطغيان، فلا بد من ضبط حركته وإيجاد التوازن فيه، حتى لا يكون طريقاً إلى الهلاك بدل أن يكون سبباً إلى الصلاح.

قال تعالى موضحاً تلك الحقيقة الاجتماعية: ﴿إن الإنسان لَيَطْغَى أنْ رآه استغنى﴾[3].

ويشير إلى ذلك بقوله: ﴿ولو بسط الله الرزقَ لعباده لبغَوْا في الأرض ولكن يُنزِّل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير﴾[4].

وبَيّن نتائج هذا الطغيان عندما يكون المال حكراً على الأغنياء ولا يستفيد منه السواد الأعظم في المجتمع في قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾[5].

وليس هذا مكان استقراء كل ما ورد في القرآن الكريم من التنبيه إلى السنن الكونية، وإنما الذي نريد أن نؤكده أن أمر وجود السنن أو القوانين التي توجه المجتمعات البشرية من بديهيات الفكر الإسلامي عبر التاريخ كله، لأنه

(١) هود: ١٠٣.
(٢) الرعد: ١٢.
(٣) العلق: ٦.
(٤) الشورى: ٢٨.
(٥) الحشر: ٧.

استنبطه من كتاب الله سبحانه وتعالى وسنّة رسوله ﷺ، ورآه ولاحظه وحققه في وقائع الحياة البشرية وحركتها الصاعدة أو النازلة.

وبناء على ذلك، فإنه من المفروض أن يكون المسلم من أشد الناس تعلّقاً بتتبع الأسباب ومحاولة الوصول إلى حكمة حركة العمران وعلل التغيير الحضاري، ومن أحرص الناس على عدم الاكتفاء بالوقوف عند جزئيات الحياة، بل النظر إليها نظرة شمولية متوازنة مترابطة، ليؤمن الوصول إلى أعمق نقطة في كل قضية، لا بمفردها بل في إطار الحركة الاجتماعية العامة، من خلال منظومته الإسلامية الواضحة المعالم، الثابتة أصولها في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، ومن خلال الاستفادة القصوى من السنن الكونية، في ضوء معرفة دقيقة بتطور المجتمعات وقواعد حركتها، والتعرف الكامل على تجارب البشرية في إقامة الحضارة بتفاصيلها الحيوية كلها.

ولا بد أن أسجل هنا بيقين كامل أن المسلم في كل عصر، أجدر الناس بفهم مفاصل العملية التنموية الاجتماعية الحضارية، ولا سيما اليوم، لا في كلياتها، بل حتى في جزئياتها الدقيقة.

ومن الحقائق الواضحة للمتتبّع أن المجتمع الإسلامي المعاصر يدرك اليوم أن التقدم الحضاري غدا قضية مصيرية في حياته، وأنه في سبيل الوصول إلى تعويض ما فاته في الماضي القريب، بفعل عوامل التخلّف المتنوعة، عليه أن يعتمد على خطط التنمية الاجتماعية المبنيّة على أسس علمية سليمة لتفجير طاقات الإنسان المسلم وقدراته في مضامير الحياة كلها. وذلك لكي يشترك بقوة ووضوح في بناء حياته ومجتمعه من جديد.

وإذا كان لا بد للإنسان المسلم في هذا العصر أن يتحرك تحركاً إيجابياً سليماً للقيام بذلك الدور، فإن التخطيط لتحشيد القوى المعنوية والمادية في سبيل بنائه الذاتي والاجتماعي والحضاري يصبح من الضرورات المنطقية الملحّة.

وإذا كنا في هذا الكتاب نؤكد على دور الإسلام في التنمية الاجتماعية الشاملة، فلأنه عقيدة الأمة ومنهج حياتها ولأنه له معها تجربة ماضية، نقلها من حياة البداوة والسبات والتمزّق إلى حياة الحضارة والحركة والوحدة، صاغها في ظل عقيدته وشريعته وحضارته صياغة جديدة، تحوّلت بفضلها إلى قائدة أعظم تنمية اجتماعية وحضارية في نواحي الحياة كلها شهدها العصر الوسيط، وانتهى إلى بناء الحضارة الإسلامية التي أدّت دورها العظيم في خدمة العالم الإسلامي كله والإنسانية جمعاء[١].

ولأننا نعتقد أيضاً دون أن نتجاوز الحقائق العلمية، أن الأهداف الروحية والاجتماعية والاقتصادية التي حددها الإسلام والقيم السلوكية والأخلاقية التي شرعها لتعد أسساً ومنطلقات فاعلة للنهوض بالمجتمع الإسلامي ودفعه إلى طريق التنمية الشاملة.

على أننا إذا أردنا تحقيق تلك النظرة العلمية الإسلامية للتنمية فما علينا إلا أن نعيد دراسة المبادىء والتعاليم التي أتى بها القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة في ضوء الواقع الاجتماعي المعاصر، إذ يمكننا من خلال هذه الدراسة إدراك قدرة العقائد والشرائع والقيم الإسلامية وملاءمتها ومرونتها في إحداث التنمية الاجتماعية والاقتصادية في كل زمان ومكان، طالما أن من أهم أهداف الإسلام وقواعده تحقيق مصالح العباد، حتى إن الفقهاء صاغوا القاعدة الفقهية المشهورة «حيثما كانت مصلحة المسلمين فثمة شرع الله»[٢].

إن المجتمع الإسلامي المعاصر في أقطاره كلها، لا بد أن يدخل إلى عصر التنمية الكبرى، الذي يتغيّر فيه كل شيء في حياته من خلال المذهبية الإسلامية الشاملة، لا من خلال جزئية من جزئيات منظومتها المتفرعة منها

---

(١) «حضارة العرب»: لوبون، ص: ٤٥٥، ٤٦٦، ٤٧٣، ٤٧٩، ٤٨٨، ط الأولى.

(٢) راجع كتب أصول الفقه، بحث: مقاصد الشريعة الإسلامية، لا سيما: «أصول الفقه» للشيخ عبدالوهاب خلاّف. وراجع أيضاً «مقاصد الشريعة الإسلامية» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور والأستاذ علاّل الفاسي.

لأن: (التنمية عملية متكاملة وفي الإسلام لا بد أن تكون متكاملة. على سبيل المثال، تطبيق الاقتصاد الإسلامي وحده، دون أخذه ضمن إطار المنظومة الإسلامية، لا يؤدّي إلى النتائج التي أوجد من أجله)[1].

إذن هنالك مذهبية إسلامية تعالج قضايا الكون والمجتمع والإنسان، وتعطي حركة التنمية في المجتمع الإسلامي في كل عصر ملامحها الذاتية المنبثقة منها ومن تطوّرها الخاص.

ويخطىء من يظن أن العالم قد تطور ضمن مقولات خاصة، يعدها قانوناً عاماً لا يتخلّف تخضع لها الحضارات كلها. أي إنه يدعونا إلى الاعتقاد بالمسار الواحد للحضارات في حين أن الاستقراء العلمي ينتهي بنا إلى أن لكل حضارة أو مجموعة حضارية خصوصية معينة على الرغم من الجسور المشتركة بينها وبين سائر الحضارات باعتبار كونها حضارات بشرية تخضع في مظاهر كثيرة منها لخصائص البنية الإنسانية.

من العجب أن نجد اختلافاً واضحاً بين التكوين الكسبي لإنسان مع إنسان آخر في المجتمع الواحد ذي النمط الحضاري الواحد، ثم لا نعترف بهذا الاختلاف بين كائنات ضخمة معقدة جداً (وهي الحضارات) تحتوي على عشرات أو مئات الملايين من البشر المختلفين في الجذور الفكرية والظواهر الثقافية والأعراف الاجتماعية والبيئات المتنوعة وأساليب المعيشة ذات الأنماط المختلفة.

إنه حتى لو فرضنا جدلاً بأن مجموعة الحضارات التاريخية تسير في مسار واحد أو متقارب ضمن تطوّر تاريخي واحد، فإن الحضارة الإسلامية لا بد أن تُستثنى من ذلك، للاختلاف الجوهري بينها وبين الحضارات الأخرى جميعاً.

---

(١) «مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي»: ص ١٥، للدكتور عبد العزيز فهمي هيكل ـ دار النهضة ـ بيروت ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م.

فالحضارة الإسلامية هي الحضارة الوحيدة في التاريخ، قادها التوحيد الخالص، بينما الحضارات الأخرى كانت حضارات شركية أي أن الشرك قد قادها وتلبس بمنظوماتها بل بجزئياتها كلها.

إن تطوّر الحضارة الإسلامية من خلال مذهبيتها ومفاصلها الإنسانية والأخلاقية وأهدافها في الحياة، لا تشبه أية حضارة أخرى، فهنالك فروق جوهرية بينها وبين الحضارات المغايرة تطوّرت في مسارات تختلف جوهرياً عن مسار الإسلام[1].

إن قراءة الحضارة الإسلامية من خلال الحضارة الغربية ومنظوماتها كانت خطأً كبيراً وقع فيه مفكّرو ومخطّطو التنمية الاجتماعية والحضارية في العالم الإسلامي. ولخطأ هذه المقدمة، فإنها لم تولد إلا نتائج خاطئة بعد تجربة قرن كامل من المحاولات المتنوعة في تعيين أسباب التخلّف واليقظة والتنمية الحضارية.

يقول الأستاذ منير شفيق: (ثمة موضوعية تقول إن مجتمعاتنا عرفت القوانين العامة المستمدة من التجربة الأوربية ضمن خصوصية معينة، ومن ثم يكون المطلوب هو الاعتماد على تلك المقولات مع تطبيقها تطبيقاً خلّاقاً هنا. أي اعتبار مقولات العلوم الإنسانية والفلسفات الفرنجية مرتكزات العلم ثم البناء عليها آخذين بعين الاعتبار الخصوصية المتعلّقة بنا. وهذا ما يجب أن يُحسم بما لا يقبل التأويل. إننا هنا أمام مقولتين متعارضتين تماماً **الأولى**: تعتبر أن مجموعة المقالات التي كانت حصيلة الفكر الفرنجي من القرن السادس عشر حتى الآن حول مختلف القضايا المذكورة أعلاه (القومية، الطبقات، أدوات الإنتاج، الإيديولوجيا) علمية وعالمية ومن ثم تشكل الدليل النظري في فهم خصوصية أي وضع آخر. أما المقولة **الثانية** فتعتبر أن الفرق

---

(١) راجع كتابنا «منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام»: ص ٣٥ وما بعدها. راجع أيضاً «ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد» للأستاذ محمد المبارك، ص ١٧، دار الفكر - بيروت.

بين النمطين الأوربي والإسلامي هو فرق نوعي وجوهري وأساسي بكل ما تحمل هذه الكلمات من معنى. ومن ثم لكل منهما سماته ومنطقه الداخلي، فالقضية ليست تطبيق الأول على الثاني وإنما تحرير الثاني من هذا التطبيق. وهو أولى خطوات كل منهج علمي، ومن ثم تحديد سماته ومنطقه الداخلي ومجموعة المقولات التي تفسر علمياً تاريخه وظواهره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة وعلاقاتها ببعضها)[1].

إن خطط التنمية الاجتماعية التي تشكل مشروع مستقبل العالم الإسلامي، لا بد أن تنسجم تمام الانسجام مع مقوّمات أمتنا العقيدية والحضارية وتطوّرها التاريخي الخاص. وإلا فإنها ستنتهي بالإخفاق الكامل، لأن تلك الخطط التنموية، إذا نقلت نقلاً حرفياً، فإنها لن تتلاءم مع خصائص أمتنا، لكونها كانت استجابة حضارية لتحديات مشاكل المجتمعات الأخرى التي تطورت ضمن منظومات حضارية ولّدت معضلات تختلف في جوانب مهمة منها عن المشكلات التي نجمت عن تطور المجتمعات الإسلامية وتخلّفها الحضاري في القرون الأخيرة.

وقد طبق المفكر الإسلامي مالك بن نبي هذه النظرية في الجانب الاقتصادي على المجتمع الأندنوسي في كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد»[2] وأثبت أنّ الخطط الاقتصادية الذكية التي طبقها الدكتور الاقتصادي الألماني المشهور شاخت في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، والتي دفعت ألمانيا إلى نشاط تنموي كبير، أُخفقت في أندنوسيا عند تطبيقها من لدن الدكتور شاخت نفسه إخفاقاً كبيراً، ولم يكن لها أيّ أثر يُذكر في التنمية، لاختلاف المجتمعين لأن كل مجتمع منهما ينتمي إلى منظومة حضارية تختلف اختلافاً كبيراً عن الأخرى في مذهبيتها الحضارية.

---

(١) «الإسلام في معركة الحضارة»: ص ٢٧، بيروت ـ دار الكلمة للنشر، ١٩٨١ م.
(٢) ص ٤٦ ـ ٦٧.

ولو جئنا إلى العالم الإسلامي كله في العصر الحديث بلداً بلداً، نجد أن خطط التنمية الغربية التي طبقت فيه، لم يقدمه خطوات حضارية شاملة واضحة إلى الأمام نظراً للخلافات الجوهرية بين المشكلات الحضارية التي لها خلفيات تاريخية خاصة بكل حضارة أو مجتمع.

وهنالك بلاد إسلامية أخرى ظنّت أن التقدم يأتي بتقليد النظام الاجتماعي والحضاري الغربي في كل شيء، فبدأت بتنفيذ الجانب الثقافي والمظهر الاجتماعي، فانتهى الأمر إلى زعزعة كبيرة في الحياة الاجتماعية وتأخر كبير في الحياة العلمية.

ويضرب المفكر الهندي وحيد الدين خان مثلاً لذلك بتركيا فيقول: (قبل نصف قرن، كان حكام تركيا يصلبون مواطنيهم لإجبارهم على لبس البرنيطة، بينما كانت روسيا مشغولة بترجمة الكتب العلمية، لقد حدثت ثورتا روسيا وتركيا في سنوات متقاربة وقد عاش زعيم الثورة التركية كمال أتاتورك (١٨٨١ ـ ١٩٣٨ م) أكثر من زعيم الثورة الروسية (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤ م) بنحو خمس عشرة سنة. ولو كان أتاتورك قد وضع الأساس الصحيح للبناء مثل ما فعل لينين، لكانت تركيا اليوم واحدة من القوى الكبرى. ولكن بسبب خطأ الاتجاه، نجد روسيا تطلق الصواريخ في الفضاء بينما لا تزال تركيا مخزناً للبضائع الأجنبية)[1].

وفي ختام هذا التمهيد هنالك مسألة مهمة جديرة بالذكر وهي: أن التنمية لها جانبان:

جانب مذهبي نظري «إيديولوجي» يشكّل الإطار الموجِّه.

وجانب معرفي بحت يشكل الاستفادة القصوى من قوانين الوجود والحياة في التخطيط والتنفيذ والتطوير.

---

(١) «الإسلام في العصر الحديث» ـ منشورات المختار الإسلامي ـ القاهرة ـ الأولى ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦ م.

فالأول هو الذي نهدف إليه في هذا الكتاب، لأنه من مهمة الوحي الإلٓهي، حتى يضع الإنسان على الطريق السويّ.

أما الثاني، فهو من مهمة العقل الإنساني في حركته الدائبة لاكتشاف قوانين الوجود وتسخيرها في سبيل إخراج التنمية من حالة الاستعداد والقوة إلى حيز الفعل والحركة.

إن المنهج يتحكم في توجيه المادة المعرفية العقلية، لأنه يشكل أساسها وقاعدتها أو منظومتها الحضارية.

ومن هنا فإن الحديث المعرفي عن جوانب التنمية، ليس من مهمتنا في هذا الكتاب، وإنما نترك ذلك إلى العلماء والمخطِّطين الإسلاميين المختصين في مجالات الحياة الكثيرة.

الفصل الثاني

المذهبية الإسلامية

لا شك أن الباحثين والمفكرين الذين يخططون للتنمية، يسلّمون بأنه لا بد من إيديولوجية أو نظرية حضارية تقود عملية التخطيط التنموي.

أي أن التنمية الاجتماعية أو الحضارية لا بد أن تنطلق من منطلقات فكرية واضحة. وحتى تتفاعل التنمية مع الواقع لا بدّ ألّا تكون خططها غريبة عن خلفيات ذلك الواقع الحضاري. لا سيما إذا أراد أبناؤه الحفاظ على عقيدتهم وتاريخهم وخصائص أمتهم الحضارية.

ذلك لأنك إذا طبّقت «إيديولوجية» حضارية استخلصت من حضارة وتطور أمة من الأمم على أوضاع أمتك، دون أدنى مراعاة لخصائصها فإنك ستقطع أمتك عن ماضيها، أي أنك ستوجه أجيال أمتك مستقبلاً توجيهاً محدداً ضمن خصائص أمة أخرى، وبذلك تنهي تاريخ أمتك.

وهذه القضية ممكنة، سواء في ذلك تمت عن طريق التربية والتعليم أو عن طريق القهر الفوقي المفروض على الأمة من الداخل أو من الخارج.

وأمثلة ذلك كثيرة في تاريخ البشرية. فالاستعمار البرتغالي والإسباني عندما احتلّا أمريكا الجنوبية قطعاها عن حضارتها إلى الأبد؛ عقيدة ولغة وسلوكاً. لا شك أن تلك المحاولة الاستعمارية قد تمت من خلال القهر والآلام والوحشية المتناهية.

ولا أظن أن أيّ فرد مسلم واع، مدرك لخصـائص أمته العقيـدية والتشريعية والأخلاقية، يقر أو يفكر ولو للحظة واحدة بأن يقطع أمتنا عن ماضيها وأن يخرجها من نظامها العقيدي والحضاري، لكي تتكوّن أمة أخرى، غريبة عن أمتنا في دينها ولغتها وأمجادها، لأن مجرد التفكير في ذلك يعني حرمان الأمة من العقيدة الصحيحة وعوامل القوة وأسباب السؤدد والفضائل والبناء الحضاري القوي الواضح.

ولقد رفضت أمتنا عبر التاريخ أية محاولة تريد أن تحرفها عن خط سيرها، وتستبدل عقيدة أخرى بعقيدتها وحضارة أخرى تختلف مع أسس حضارتها اختلافاً كبيراً.

وأضرب لذلك مثالاً من أمثلة كثيرة، بالاستعمار البرتغالي والإسباني اللذين نجحا في قطع حضارة أمريكا الجنوبية عن حضارتها السابقة على الرغم من البعد الشاسع بين شبه الجزيرة الأيبيرية وبين أمريكا الجنوبية بينما هي أخفقت نهائياً في تحويل حضارة المغرب العربي المسلم وقطعها عن ماضيها على الرغم من القرب الشديد في المساحة حيث لا تتجاوز المسافة بين العدوتين الإسبانية (الأندلسية) والمغربية أكثر من عشرة أميال في أضيق نقطة، وعلى الرغم من الاحتلال الذي استمر مئات من السنين في بعض المناطق.

ومن المعلوم أن السبب الأساسي في ذلك الرفض القاطع كان هو الإسلام الذي آمنت به أمتنا في ذلك الجزء العزيز من وطننا الإسلامي الكبير.

لقد صبغ الإسلام أمتنا خلال تاريخها الطويل بعقيدة التوحيد وشريعة العدل وحضارة الأخلاق، ورفعها إلى مقام كريم؛ من قوة المنبت وعزة النفس ورفعة الفضائل وسمو الأهداف، فلم تقبل قط أن تستبدل الذي أدنى بالذي هو خير، وقاتلت في سبيل الحفاظ على ذلك وقدّمت من التضحيات والآلام والجراحات ما تنوء الجبال الرواسي بها، سواء أكان في المغرب الإسلامي أم في المشرق الإسلامي وسواء أكان في شماله أم في جنوبه.

وإذا أردنا أن نتعمق في دراسة السبب الحقيقي الذي أدركته أمتنا والذي دفعها إلى الصراع المستميت ضد كل عدو أراد أن يحول بينها وبين إسلامها، وجدناه لا يكمن في عدّ الإسلام تراثاً تاريخياً متحفياً تعتز به كما تعتز سائر الأمم بتراثها وأمجادها.

وإنما يكمن ذلك السبب الحقيقي الخالص، في تمسك أمتنا بإسلامها واقتناعها العقلي والروحي التام بأن الإسلام لا بد أن يقود مخطط التغيير الاجتماعي والتنمية الحضارية، لأن مذهبيته الحضارية الشاملة خاضعة لخصائص ذاتية نابعة من حقائق الوجود وقوانين الحياة ومقوّمات التكوين الإنساني التي تعبر عن دوافعه الفطرية.

والدراسات العلمية المنهجية لأنماط المذهبيات التي سادت المجتمعات البشرية وقادتها في الاتجاهات المختلفة تضع عقولنا وأحاسيسنا أمام الحقيقة الكبرى وهي: أن المذهبية التي ارتضاها الإسلام لبناء الحياة وتوجيه الحضارة وتربية الإنسان في ظلها هي المذهبية المثلى التي تتصف بتلكم الخصائص الكونية التي تتفق مع طبيعة الأشياء وجبلة الإنسان. ولذلك فإنها أنتجت من القيم والتصورات والركائز الحضارية الممتزجة المجتمعة ما لم تنتجها أية مذهبية أخرى ما لم تتصف بالأوصاف ذاتها، لأنها ليست أوصافاً نابعة من خصائص طبقية أو عنصرية أو تجربة جماعية ترتبط بظروف معينة أو نظرة فردية ذكية تنبع من العلم المحدود والظروف القاصرة التي تمنع الرؤية الصحيحة الواضحة وتردي إلى الهلاك، بل هي خصائص تتصل بالحقائق الأزلية المرتبطة بوجود الإله الحق، خالق الكون ومسيِّر السنن والقوانين[1].

وهذه الحقيقة تتضح بالاطلاع المنصف على تفاصيل المذهبية الإسلامية ونحن هنا لا نعيد كل ما كتبناه في كتبنا السابقة، بل نقدم موجزاً يكفي لإبراز جوهر القضية:

---

(١) «منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام»: للمؤلف، ص ٣٦ وما بعدها.

مقوّمات المذهبية الإسلامية:

في شؤون الكون وخالقه والنبوات واليوم الآخر والإنسان.

ـ الكون الذي نعيش فيه ليس كوناً ثابتاً بل هو كون متغيّر وهو موضوع للتأمل والاستنباط والانتفاع. ومادته ليست شراً بل هي مخلوقة لغايات حكيمة. وفهمنا لها لا بد أن يكون فهماً عقلانياً تجريبياً، من حيث التحليل والتركيب والتغيير. والمطلوب من الإنسان أن يتخذ من هذا الكون ميداناً لبناء حضارة متكاملة متزنة. والكون كله قائم على أساس التوافق التام بين أجزائه، بحيث إن بعضها يكمل البعض الآخر في تناسق رائع يدل على الخالق الواحد. وهو ينفي بذلك نفياً قاطعاً التناقض في الوجود[1] وهو الذي انتهى إليه العلم الحديث[2].

ـ إذا كان الكون كما مرّ فإذن لا بد من القول بالخالق القدير الحكيم، ولذلك يدعو الإسلام إلى الإيمان به وبوحدانيته، وعبادته وحده وعدم توجيه العبادة إلى شيء سواه. وهذه العقيدة في التوحيد الخالص متطابقة مع القانون الكوني العام، إذ الإيمان بوجود الله ووحدانيته في ظل العلم الحديث غدا قانوناً لا مفرّ منه لأن دقة الخلق ومظاهره تفرض استحالة الصدفة في الكون وتفنّد نفنيداً قاطعاً خرافة نظرية التولّد الذاتي الذي ينهدم من أساسه بقانون العليّة والحركة والنظام والغاية[3].

ـ ما يتعلق بالكون المادي (عالم الشهادة) ميدانه العقل. وأما منهج قيادة حركة هذا العالم في كلياته وجزئيات مهمة منه، وفهم أموره الغيبية والعوالم المحيطة بها، فيحتاج إلى اللطف الإلّهي الذي تعبر عنه (النبوة). وضرورة النبوة يؤيدها العقل البرهاني ويثبتها الاستقراء التاريخي للمجتمعات الإنسانية.

---

(١) المصدر السابق: ٤٤، و«تجديد الفكر الإسلامي» للمؤلف، ص ١١١ وما بعدها.

(٢) راجع «الله يتجلى في عصر العلم» و«العلم يدعو إلى الإيمان» لكريسي موريسون و«الإسلام يتحدى» لوحيد الدين خان.

(٣) راجع لنفس الغرض المراجع العلمية السابقة.

وختم النبوة حق، أعاد الاعتبار للعقل الإنساني. وقد حافظ الإسلام في هذه الصورة الخاتمة على جوهر العقائد والقيم السلوكية في الأديان الأخرى، مع القيام بنسخ الشرائع السابقة التي تدخل في باب التغيّرات المكانية والزمانية التي مرت بها البشرية قبل الإسلام.

ـ هذه الحياة ليست دائمة، وإنما هي مزرعة للفوز بحياة أخرى باقية. فما يعمله الإنسان من خير أو شر في هذه الحياة يُجازى هناك إما بالجنة أو بالنار. إذن فالإنسان أمام مسؤولية كبيرة، يتعلق بها مصيره. وهي مسؤولية أمام الله وحده عندما يضع الموازين القسط فلا يظلم أحد هناك، لأن اليوم الآخر هو يوم تحقق الكمال تجاه النقص الذي حصل في الدنيا.

ومن آمن بالله تعالى وآمن بأفعاله في الوجود يوقن ضرورةً بذلك اليوم الذي يحق فيه الحق، ويبطل فيه الباطل.

ومسؤولية الآخرة لا تعني انتفاء المسؤولية في الدنيا، إذ لكل منهما دوره في النفس والمجتمع. والمسؤولية الأولى هي مقدمة للمسؤولية الأخرى.

ـ الإنسان مخلوق مكلَّف مسؤول، متميِّز مختار مكرَّم، فضَّله الله على كثير ممن خلق، وهو خليفة في أرضه، مأمور بإقامة الحياة والحضارة عليها. مملكته فيها وليست في غيرها.

وفي سبيل تحقيق ذلك زوّد الإنسان بالطاقات العقلية والروحية والجسمية، لها استعداد تام للرقيّ في حدود الفطرة الإنسانية.

وهنالك توازن عجيب بينه وبين ما حوله من الكائنات من أجل تسخيرها، لأداء مهمته على الوجه الأفضل والأكمل، مهتدياً بهداية الله تعالى ثم بعقله الكبير للقيام بعمله الحضاري.

وهو مدعوّ أن يترقى في سلم المعرفة إلى خالقه، من خلال ملاحظته لدلائل الأنفس والآفاق، كي تتعمق عبادته له، فيتحرر من عبادة الأنداد التي تستعبده وتمسخ إنسانيته.

ومن تلك العبادة الحقة، ينبثق نظام أخلاقي ينسجم تمام الانسجام مع تكوينه الفطري، كي يضبط حركته الإنسانية.

خصائص المذهبية الإسلامية:

والمذهبية الإسلامية لها خصائص تميّزها عن التصورات البشرية كافة، نجملها على الوجه الآتي:

الربانية:

لأنها موحى بها من الخالق، قائمة على الاعتقاد المؤيَّد بالعقل المنبثق من الضمير والملتبس بالحياة، تربط بين الإنسان والوجود وخالقه، وهي وحدها بين الأديان المحرفة والمذاهب الوضعية المتعددة، مبرأة من النقص والجهل والهوى، تلبِّي الكينونة الإنسانية وتدخل دائرة إدراكها[1]. والدراسات المقارنة في هذا المجال تدل على ذلك دلالة واضحة[2].

الثبات:

في إطار محور ثابت، يتحرك العقل في داخله حركةً مضبوطة موزونة هادفة دون جمود. والمحور الثابت يدور حول حقيقة الوجود الإلّهي وأنه الخالق والمعبود الحق. والإنسان خليفة في الأرض مكرم. والبشر كلهم من أصل واحد، خُلقوا للعبادة والتقوى والعمل الصالح. القيمة الحقيقية فيما يربطهم العقيدةُ وليس الجنس ولا القوم ولا الأرض ولا اللون ولا الطبقة ولا المصالح، وحقيقةُ أن الدنيا دار ابتلاء والآخرة دار جزاء.

وقيمة الثبات ضبط الحركة البشرية حتى لا تضل في مشاعرها وأفكارها وتصوراتها ونظمها الحيوية، فتستسلم إلى الهوى المجنون والخرافة والأسطورة المادية الآلية.

---

(١) «خصائص التصور الإسلامي»: ص ٤٩.

(٢) منها دراسة العقاد النفيسة: «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه».

التغيّر:

وعلى الرغم من هذا الثبات في المحور تؤمن مذهبية الإسلام بقانون التطور العام في الكون والمجتمعات في حدود تطور الأعراض لا الجواهر وتطور علاقة الإنسان بالعالم الخارجي، لأن هذا في الحقيقة والواقع هو مجال التطوّر لا غيره. فالخصائص الذاتية للأشياء لن تتبدل في الظروف الكونية الحاضرة وفي إطار قوانينها التي لا تتخلف.

إن التغيّر الملاحظ في المجتمع الإنساني يظهر بوضوح في علاقة الإنسان بالعالم الخارجي. والإسلام يعترف بهذا ويدعو إليه من خلال دعوته إلى اكتشاف قوانين الحياة والطبيعة وتسخيرها لسعادته وتطوير حضارته.

ومن أجل مراعاة قانون التغيّر في الحياة، فسح المجال الكبير أمام العقل الإنساني أن يتحرك ويجتهد في داخل الضوابط العامة التي تشكل المحور الثابت المذكور من قبل[1].

الشمول:

المذهبية الإسلامية ليست منبثقة من تفكير الإنسان المحدود بالزمان والمكان والمصلحة، بل هي تستند إلى إرادة الإلّه السرمدية الأزلية الأبدية المطلقة. خلق الوجود وأوجد الحياة في المادة الصماء، وصمم الكون العظيم على توافق عجيب. إرادته موصولة بالوجود كله، لا يجد الإنسان نفسه فيه تائهاً حائراً مقطوعاً عما حوله بل يشعر الراحة في العقل والقلب، لأنه يرد خيوط الكون كلها إلى دوائر رقابته وهيمنته وسلطانه، ولا يعطي لعقله القاصر المجال اللانهائي في الحركة الكونية، كي يتيه ويضل فيلجأ إلى التصور الخرافي أو الخيالي أو ينتهي إلى الحيرة والجنون. وعندما يستسلم الإنسان هذا الاستسلام الشامل لحقائق الوجود ينتقل إلى الوحدة الشاملة؛ وحدة الخالق ووحدة حقيقة الكون ووحدة الكائنات ووحدة النوع الإنساني ووحدة

---

(١) «منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام»: ص ١٧، ٥٥.

توجهه في العبادة ووحدة مصدر التلقي عن الإلّه الواحد. وحين تكون الكينونة الإنسانية في الوضع الذي يطابق الحقيقة في مجالاتها كلها، تكون في أوج قوتها الذاتية وأوج تناسقها الكوني وحين ذلك يأتي التغيير العميق المتوازن مع هذه الوحدة الكونية العميقةِ الآثار في الكيان الإنساني، لأن الحياة وحركتها تتحول بشمولها إلى سلسلة من العبادة المتلاحقة للّه الخالق رب العالمين[1].

التوازن:

هنالك توازن عجيب في المذهبية الإسلامية من حيث مصادر المعرفة. فحيث لا يخترق العقل الغيب المجهول تكفل به الوحي. وحيث يعمل العقل بمنطقه الخاص أوكل إليه العمل. فلا الأول يؤدي إلى الغيب المجهول على الحياة ليتحول إلى الكهنوت، ولا الثاني يقيد في حركته حتى يستسلم إلى الخرافة والأسطورة. وفي ذلك تلبية صادقة لأشواق البشر كلها من معلوم ومجهول، ومن غيب لا تحيط به الأفهام ولا تراه الأبصار، ومكشوف تجول فيه العقول، ومن مجال أوسع من إدراكها تستشعر جلال الخالق الكبير ومجال يعمل فيه إدراكها تستشعر قيمة الإنسان في الكون وكرامته على الله. ويتجلى هذا التوازن العجيب بين إرادة الله الخالقة للإنسان التي اقتضت خَلْقَه للإنسان وقدرته على الفعل وبين إرادة الإنسان، كي يثبت اختياره، فتتحدد مسؤوليته، فيرتفع التناقض المزعوم بين الإرادتين، وكذلك بين شعور الإنسان بالألم وبين شعوره بالجزاء الدنيوي والأخروي، وبين عبودية الإنسان المطلقة لله ومقام الإنسان الكريم في الكون، فيتحقق وجود الإنسان دون أن يتحول إلى إله.

الإيجابية:

الإيجابية تظهر في المذهبية الإسلامية، من حيث علاقة الله الخالق بالوجود واعتناؤه بكل ذرة فيه، وتدبيره للوجود كله بقدرة كاملة وعلم محيط.

---

(١) «خصائص التصور الإسلامي»: ص ١٠٧ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق: ١٣٤ وما بعدها.

وهذه الخاصية تمدّ الحياة البشرية بالمشاعر الأخلاقية وموازينها كافة. وهو مفرق الطريق كذلك بين التجمع في الكينونة الإنسانية والنشاط الإنساني والتمزق في هذه الكينونة ونشاطها الحيوي.

وفرْق كبير بين الذي يؤمن بإله أصم لا إرادة له ولا شعور وبين من يؤمن بإله قادر مهيمن فعّال لما يريد.

وأما الحديث الثاني، فيتجسد عن إيجابية الحياة الإنسانية التي تتحرك ليتحقق مدلولها في صورة عملية. فالمؤمن بالإسلام، ما يكاد يستقر الإيمان في ضميره حتى يُحس أنه قوة فاعلة مؤثرة، فاعلة في ذات نفسه وفي الكون من حوله. عناية الله تراعه. ولذلك فإنه لا يعرف القعود والسلبية وانتظار المعجزات، بل يحاول التغيير المستمر ليحقق ذاته المؤمنة حتى يكون أهلاً لرضى الله تعالى ودخول جنته والابتعاد عن عذابه[1].

الواقعية:

إن المذهبية الإسلامية واقعية تماماً، لأنها موجَّهة أصلاً لتعريف الإنسان المؤمن بخالقه وبنفسه وبمركزه في الوجود وبكونه خليفة في الأرض، يتعامل مع قوانينها المادية وحقائقها الموضوعية. إنه يتعامل مع الحقيقة الإلّهية متمثلة في آثارها الإيجابية وفاعليتها الواقعية، ويتعامل مع الحقيقة الكونية، متمثلة في مشاهدها المحسوسة المؤثِّرة، ويتعامل مع الحقيقة الإنسانية متمثلة في الأناس كما هم في عالم الواقع، وتظهر هذه الواقعية في تعاملها مع طبيعة الإنسان وطبيعة الظروف التي تحيط بحياته في الكون، في حدود فطرته واستعداداته وطاقاته وفضائله ورذائله وقوته وضعفه، فلا يسوء به الظن ولا يحتقر دوره في الأرض ولا يهدر قيمته ولا يرفعه إلى مقام الألوهية في أية صفة من صفاته[2].

---

(١) المصدر السابق: ١٧٠ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق: ١٩٠ وما بعدها.



الفصل الثالث

الإسلام والتنمية

بما أن الإنسان في ضوء أوضاعه الاجتماعية والطبيعية، هو مخطِّط التنمية ومحرِّكها، فقد جعله الإسلام مداراً للعملية التغييرية التنموية، فبشلله تنشلّ الحياة ولا تتقدم وتنهار خطط التنمية جميعها.

الإنسان ودوره في التنمية:

عدّ الإسلام الإنسان قيمة حقيقية وركناً أساساً في الحياة بما أودع الله فيه من القدرة الجسدية والذهنية وقابلية التكيّف المستمر. ودليل ذلك أنه جعله مكلفاً مسؤولاً، يستطيع من خلال تلك القدرات أن يحقق مهمة الخلافة في الأرض التي خُلقت له خلقاً فريداً متميزاً وأودع الله تعالى فيها كل ما يساعده على العيش والحركة والتغيير.

قال تعالى: ﴿وإذ قال ربُّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾[1].

وقال تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[2].

وقال تعالى: ﴿سخَّر لكم ما في السموات﴾[3].

---

(١) البقرة: ٢٦.
(٢) البقرة: ٢٩.
(٣) لقمان: ٢٠.

وقال تعالى: ﴿وسخّر لكم ما في الأرض﴾[1].

لقد حمل الإنسان هذه الأمانة في الأرض وليس في غيرها. ولذلك فقد وجب عليه أن يفهم نفسه فهماً دقيقاً وأن يعلم بأن طاقته العقلية الكبيرة هي مدار تكليفه[2].

ونتيجة لذلك فإن عليه أن ينظر إلى ما حوله ليجد آيات الله مبثوثة في كل ناحية، وقوانينه ظاهرة على مختلف وجوه الحياة والكائنات، فيتحرك للاستفادة منها والكشف عنها وتسخيرها لإسعاد نفسه، بإنشاء الحضارة وبناء الحياة ودمج الطاقات المفردة بعضها إلى بعض للقيام بذلك التسخير الضروري.

فعلى ذلك فإن الإنسان عليه أن يغيّر ويبدّل ويتحرك ويبني ولا ينتظر المفاجآت الكونية، لأنه هو نفسه بطل التغيير والإنتاج المستمر في الحياة[3].

وقد نبهنا القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة الاجتماعية بقوله:

﴿ذلك بأن الله لم يك مغيِّراً نعمةً أنعمها على قوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم﴾[4].

وقوله:

﴿إن الله لا يغيِّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾[5].

وضرب المثل بقوله: ﴿وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقُها رغداً من كلِّ مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباسَ الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾[6].

(١) الحج: ٢٠.
(٢) راجع في هذا الموضوع كتاب «الإنسان في القرآن الكريم» للأستاذ العقاد.
(٣) «منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام» للمؤلف: ص ١٢ وما بعدها.
(٤) الأنفال: ٥٨.
(٥) الرعد: ١٢.
(٦) النحل: ١١٢.

وحدد هذا القانون بقوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نُهلك قريةً أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميراً﴾[1].

والآية هذه مفسَّرة بقوله تعالى:

﴿وما كان ربك ليُهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾[2] وقوله: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسَهم يَظْلمون﴾[3].

وهذا التدمير هو القانون الاجتماعي المدمر المعاكس لحركة الحياة ينعدم فيها الإصلاح والتخطيط والتغيير.

وبما أن هذه الخلافة في أساسها حركة مستمرة ومواجهة لأقدار الحياة ومشاكلها، فإن القرآن الكريم نبّه الإنسان إلى أن السلبية في الحياة تناقض تلك الحركة الكونية من حيث إنها ـ أساساً ـ الدور المنوط به في هذه الأرض.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم:

﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً﴾[4].

﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ما كسبتم﴾[5].

﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كلِّ مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾[6].

﴿لا تحرموا طيّبات ما أحل الله﴾[7].

---

(١) الإسراء: ١٦.
(٢) هود: ١١٧.
(٣) النحل: ١١٨.
(٤) البقرة: ١٦٨.
(٥) البقرة: ٢٦٧.
(٦) الأعراف: ٣١.
(٧) المائدة: ٨٧.

هذا هو جوهر نظرة الإسلام التي لا تتغير لقضايا الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها التي تتغير.

إنها نظرة لتجدّد الإنسان في كل زاوية من زوايا حياته في ظل الرؤية الشاملة لآيات تطوّره الكوني. وهي ليست عبودية واستسلاماً، ولا قدرية وذوباناً، ولا سكوناً وتقليداً، بل هي حرية وانطلاق والتزام وحركة وتغيير.

وهي نظرة رسمت طريق الحقوق الإنسانية للإنسان في ذاته مستهدفاً بالحقوق بقدر ما كان ذلك الحق يستهدف قبل الإسلام القبيلة والعائلة والعرق والطائفة[1].

ومن هذا المنطلق الراشد في النظرة إلى الإنسان المسؤول، اختتمت النبوة في الإسلام. وهو أوضح دليل على رشد الإنسان وتقويمه الحسن والاعتراف بدوره الكامل في اكتشاف وتسخير قوانين الحياة والمادة وإحداث التنمية الحضارية المطلوبة، مستهدياً بالتشريع الاجتماعي والأخلاقي الذي جاء به خاتم الأنبياء والمرسلين عليه الصلاة والسلام.

والآيات الآتية ترشدنا إلى هذا المعنى:

﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾[2].

﴿الذي خلقك فسوّاك فعدلك﴾[3].

حقوق الإنسان والتنمية:

في المجتمعات البشرية لم تكن حقوق الإنسان الأساس معترفاً بها، بل كانت مستباحة من لدن الأقوياء. فكان الحق يومئذ للقوة والغلبة. ومن هنا فإن الحريات الشخصية لم تكن معروفة ونظام الطبقات الظالم كان هو السائد. وكانت الشعوب المقهورة مستعبدة بأيدي الظالمين والمستغلّين. وكانت حرية

---

(١) راجع في هذا الموضوع «الإنسان في القرآن الكريم» للأستاذ العقاد.

(٢) القيامة: ١٤.

(٣) الانفطار: ٧.

العمل مقيَّدة. والمرأة تعيش حياة الاستعباد الكامل. ولم تكن للإنسان من حيث هو إنسان كرامة ولا ذات معتبرة.

غير أن الأمر بدأ يتغيّر تدريجاً عبر تطوّر المجتمعات الإنسانية ومجيء الأنبياء والمرسلين ومناداتهم بالأصل الواحد للإنسان ودعوتهم الناس جميعاً إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له وإقرارهم بالحقوق الضرورية لكل عبد من عباد الله.

وتحوّلت هذه المبادىء السامية وغيرها من الأفكار الإنسانية العقلية إلى أعراف اجتماعية بدأت تظهر بوضوح تطالب هنا وهناك بإقرار الحقوق الإنسانية. غير أن البشرية بفلسفاتها وشرائعها ومجتمعاتها ظلّت أسيرة الأفكار القديمة. وعلى الرغم من إقرار كثير من الحقوق في الشرائع المتنوعة كشريعة حمورابي وقوانين صولون الإغريقي وقانون الألواح الاثني عشر، المتأثرة بالمبادىء والشرائع التي جاء بها الأنبياء والمرسلون في الأمم جميعاً، إلا أن العبودية ونظام الطبقات والنظرة الناقصة المهينة إلى المرأة ظلت هي السمة الأساس للمجتمعات البشرية قبل الإسلام[1].

وبعد مجيء الإسلام انتشر الوعي الإنساني نظراً لتثبيت الحقوق الإنسانية ولم يعد فيها شك، ولم يخضع أي مبدأ من مبادئها للنقاش لا سيما أن رسول الله ﷺ وخلفاءه الراشدين والرعيل الأول من المؤمنين الصادقين قد جسّدوا تلك الحقوق الرفيعة في حياة الناس، فغدوا النموذج الأمثل والدائم للمسلمين وغيرهم في دقة تطبيقها وعظمة مراعاتها في دوائرها الثلاث: بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين أهل الأديان السماوية، وبينهم وبين البشرية جميعاً.

إن الشرائع الإسلامية في مجال الحقوق الإنسانية قد تحوّلت إلى حقائق لم يستطع أحد ـ حتى الظالمون والمتجاوزون ـ إنكارها، بل كانوا يؤوِّلون

---

(١) «حقوق الإنسان في الإسلام» للدكتور علي عبد الواحد وافي: ص ١٥ وما بعدها.

النصوص ويتعلّلون بأنواع العلل ولو كانت باطلة، لإظهار أنفسهم بمظهر الحريص على أداء تلك الحقوق.

ولا شك أن ما جاء به الإسلام كان أعظم رافد من روافد الحقوق الإنسانية عبرت إلى المجتمعات الأوربية بعد الحروب الصليبية، ودفعت المفكرين والفلاسفة وحتى بعض رجال الكنيسة إلى الدعوة لتمكين الحقوق الإنسانية في تلك المجتمعات التي كانت ترزح تحت نير الحلف الثلاثي الظالم (العرش والإقطاع والأكليروس).

وبتعاظم الظلم في المجتمعات الأوربية، تعالت الصيحات الحديثة للمطالبة بحقوق الإنسان وإقرارها، لا سيما في إنجلترا وأمريكا وفرنسا. فصدرت القوانين والوثائق تؤكد تلك الحقوق[1].

وظل الصراع قائماً بين قوى الاستعمار والظلم وبين الشعوب المقهورة على الالتزام التام بها وتخليص المظلومين من الأفراد والأمم من المجازر والإبادة والتمييز العنصري والاضطهاد وكبت الحريات والقضاء على الحروب إلى أن صدرت وثيقة حقوق الإنسان من لجنة حقوق الإنسان عام ١٩٤٨ م[2] والتي أقرتها الدول الأعضاء، وعدُّوها علامة بارزة لعصر الحرية والسماحة وإعادة كرامة الإنسان والتطور الحضاري الحديث، حتى إن ميثاق الأمم المتحدة نص على عدم قبول أية دولة لا تؤمن بها في عضويتها، بل على إجبارها بالطرق المتنوعة ومنها فرض العقوبات على غير المتمسك.

وعلى الرغم من ذلك الإعلان، فما زالت الإنسانية في كل مكان تعاني الشيء الكثير من سحق الكرامة والتمييز العنصري والظلم الاجتماعي بيد الاستعماريين، لا سيما الذين وقّعوا ابتداء على الميثاق. وما فضائح الولايات المتحدة في أمريكا الجنوبية ومظالم الاتحاد السوفيتي في الجمهوريات

(١) «حقوق الإنسان» موريس كرنستون: ص ٢ ـ ٢٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠٠، حيث نجد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

الإسلامية وأفغانستان ودول أوربا الشرقية عنا ببعيدة. زد على ذلك العدوان التاريخي الرهيب الذي تمارسه اليهودية العالمية على شعب فلسطين العربي المسلم بتأييد من الدول الكبرى لا سيما أمريكا حاملة لواء الصليبية العالمية في هذا العصر الحديث، وكذلك الاضطهاد الذي تمارسه أثيوبيا والفليبين ضد المسلمين، والتمييز العنصري الذي تمارسه حكومة جنوب أفريقيا البيضاء ضد السود، وبلغاريا ضد المسلمين المغلوبين على أمرهم فيها.

وبجانب كل هذا نجد معظم الحكام ينزلون أقسى المظالم بشعوبهم ويستعبدونها في كافة مجالات الحياة، تحت شعارات الثورة والمحافظة على الأمن وغيرها، مستهترين بأبسط حقوقها الإنسانية.

إن إعلان ميثاق حقوق الإنسان ظل حبراً على ورق، إذ ما زال الحق للقوة، وما زالت الشعوب والأفراد مقهورة، جماعات وأفراداً بيد الظالمين والطغاة.

والسبب الأساس في ذلك أن إعلان حقوق الإنسان لم يقترن بإعلان العبودية الخالصة لرب العالمين والتمسك الصحيح بقيم وتعاليم الأنبياء والمرسلين. لا سيما دين الإسلام الحنيف الذي جعل الناس كلهم عباداً للّه تعالى، خالقهم ورازقهم. وحرّم الظلم بأنواعه بين العباد ودعا إلى العمل والحق والخير والجمال.

إننا إذا قرأنا وثيقة حقوق الإنسان وتفحّصنا موادّها لم نجد فيها حقاً جديداً صحيحاً أُتـي به زيادة على ما أقره الإسلام، مع فارق أن تلك الحقوق قد طبقت تطبيقاً رائعاً في الصدر الأول من تاريخ الإسلام وفي فترات أخرى من تاريخه، بحيث يشكل نموذجاً بشرياً وحيداً للاقتداء به والسير على هداه.

وها نحن نعرض مبادىء الإسلام في النظرة إلى الإنسان وإقرار حقوقه بإيجاز شديد على الوجه الآتي:

● **المساواة في الإنسانية:**

قطع الإسلام في قضية الأصل البشري بأنه واحد يرجع إلى بنية واحدة تتكوّن من حقائق خلقية «بيولوجية» واحدة لا تؤثّر فيها الأعراض الخارجية من الطول والقصر والألوان وما أشبه.

هذه النفس الواحدة، مظهرها هو آدم وحواء اللذان تكاثرت منهما البشرية، وانتشرت في الكرة الأرضية للقيام بدور الاستخلاف بإعمارها وإنشاء الحياة الربانية الفاضلة عليها.

قال تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[١]، وقال تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾[٢].

ولأن البشرية من أصل واحد فالاختلاف الحاصل بين أفراده لا يؤثر في تشويه تلك الحقيقة، فالرجال والنساء والحكام والمحكومون وسائر أصناف الناس، إنما هم مظاهر تكاملية اندماجية لإيجاد المجتمع الحضاري المتعاون، حتى يستطيع تسخير الحياة على الوجه الأكمل.

ومن منطلق هذه المساواة، فلا يسخر إنسان أخاه ولا يظلمه ولا يحقره ولا يستلب حقوقه الأساس، من حيث هو إنسان الحضارة[٣] الذي كرّمه الله سبحانه وتعالى وفضّله على كثير ممن خلق.

قال تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدمَ وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[٤].

---

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) النساء: ١.

(٣) راجع في هذه القضية «إنسان الحضارة في القرآن الكريم» للأستاذ محمود الجومرد.

(٤) الإسراء: ٧.

أما الدليل القاطع من السنّة النبوية على هذه المساواة، ففي قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع:

«أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب. وليس لعربيّ على عجميّ ولا لعجميّ على عربيّ ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضلٌ إلا بالتقوى. ألا هل بلّغت؟ اللهم فاشهد»[١].

ومن هنا، فإن أيَّ عمل صالح يصدر عن أيّ إنسان، رجلاً كان أو امرأة، فهو مقبول أخلاقياً، فليس هنالك عمل من الأعمال، يثبت به الإنسان ذاته في هذه الحياة، محتقراً. إذا كان يجري في إطار الضوابط الإنسانية والإسلامية الصحيحة. قال تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربُّهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾[٢].

لقد أتى الإسلام بهذه القيم الإنسانية الرفيعة جميعها في وقت كانت الأمم الأخرى بحضاراتها وأديانها المحرّفة لا تؤمن بها، ومظاهر عدم الإيمان ذلك كان يتجلى في:

- نظام الطبقات الفاصل الذي كان سائداً في ظل العقيدة البرهمية الهندية.
- تفضيل الأمة اليونانية على سائر الأمم الأخرى، فهم السادة وغيرها الرقيق. وقد أقرّ بهذا النظام الطبقي الفيلسوف اليوناني المشهور أرسطو في كتابه السياسة.
- تجريد الرومان كل من عداهم من الحقوق جميعاً، لأنهم في زعمهم هم الإنسانية الراقية.
- عقيدة بني إسرائيل، بأنهم شعب الله المختار وغيرهم العبيد الذين وُجدوا لخدمتهم.
- والعرب في الجاهلية كانوا يعتقدون أنهم شعب كامل الإنسانية وأن الشعوب

(١) راجع تحقيق خطبة حجة الوداع للدكتور فاروق حمادة.

(٢) آل عمران: ١٩٥.

الأخرى الأعجمية ناقصة الإنسانية، فلم يكونوا يقبلون أن يزوِّجوا على سبيل المثال بناتهم من غيرهم.

والغريب أن كل أمة من هذه الأمم كانت تعتمد في تقرير هذه التفرقة العنصرية على أسطورة معيّنة في تاريخها[١].

ولقد ترتب على إقرار الإسلام بهذه الحقيقة الإنسانية العالية نظام حضاري فريد. إذ نجد أن الإسلام في أنظمته الحضارية جميعاً توجّه إلى القدر المشترك في الإنسانية جميعاً بين بني البشر، ولذلك فإن تلك الأنظمة تمثل مصلحة إنسانية مشتركة ولا تقر المصالح الضيقة من العصبيات المتنوعة للبيت الواحد أو الشعب الواحد أو صنف من أصناف الناس أو الرجال وحدهم أو النساء وحدهن[٢]. وهذا المبدأ القويم هو الذي جعل من الإسلام ديناً إنسانياً، أي للإنسانية جميعاً، خالداً، مستقلاً عن الزمان والمكان.

ومصداق ذلك قوله تعالى لرسوله الكريم: ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾[٣].

ولقد استنبط الأصوليون في الإسلام مبدأ أن الإسلام جاء لتحقيق مصالح العباد، من هذه الآية ومن غيرها من نصوص القرآن والسنّة النبوية[٤].

● **المساواة في الحقوق المدنية والمسؤولية والجزاء:**

إن الحقيقة الإنسانية الواحدة، لا بد أن تؤدِّي إلى المساواة الكاملة في هذه الحقوق أمام قضاء عادل مستقل يحقق كرامة الإنسان ويبعد عنه عوامل الخوف والتردّد والازدواجية، ويطلق طاقاته الكامنة في أداء دورها في إطار ضوابط الفطرة والأخلاق.

---

(١) «حقوق الإنسان» وافي: ص ١١ ـ ١٥. انظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» يوسف كرم: ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) «الإسلام والحضارة الإنسانية» للدكتور محمد البهيّ: ص ٣٣.

(٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٤) «أصول الفقه» محمد أبو زهرة: ص ٢١٩.

وهذه القضية المهمة، نبّه إليها القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة لا بالنسبة للمسلم وإنما بالنسبة للإنسان من حيث هو إنسان لا بد أن تكون آدميته محفوظة.

قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء للّهِ ولو على أنفسكم أو الوالدَيْن والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتّبعوا الهوى أن تعدلوا، وإن تلووا أو تُعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾[١].

ولقد دعا القرآن الكريم إلى مرتبة عالية في تحقيق العدالة في إطار النظام الأخلاقي القيمي وهي مرتبة أعلى من مجرّد تحقيق العدل المجرّد وذلك في قوله تعالى:

﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألّا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾[٢].

﴿إن الله يأمركم أن تؤدُّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نِعِمّا يعظكم به﴾[٣].

وأكّدت السنّة النبوية هذه القضية تأكيداً قاطعاً. وطبّقها رسول الله ﷺ تطبيقاً شاملاً. وكانت حياته الكريمة تجسيداً لها، حتى لا يبقى أيّ غموض حولها، لأنها إحدى الكليات الكونية الكبرى التي بعث الله تعالى خاتم رسله من أجل ترسيخها وإنقاذ الإنسان من الحيوانية التي أوقع فيها عبر تاريخه، بحيث كادت أن تطمس حقيقته وتقضي على البقية الباقية من آدميته.

قال رسول الله ﷺ:

---

(١) النساء: ١٣٥.

(٢) المائدة: ٨.

(٣) النساء: ٥٨.

«إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد. فوالله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[1].

وجسّد هذا خلفاؤه الراشدون الذين جاؤوا في ظل الشورى الصحيح بأقوالهم وأفعالهم، حتى إننا نحكم على الفترة القصيرة من حكمهم، بأنها النموذج الرائع الذي حقق أهداف الإسلام الفاضلة والذي غدا موضع الاقتداء والتمجيد، والدليل على واقعية الإسلام وإمكانية الاهتداء به في قيادة الحضارة الإنسانية.

يقول الصدِّيق رضي الله عنه:

«ألا إن أقواكم عندي ضعيف حتى آخُذَ الحقَّ منه وأضعفكم عندي قويّ حتى آخذ الحق له»[2].

وهذا المعنى وغيره من المعاني التي حوّلت تلك الحقوق إلى الواقع كرّره بقية الخلفاء الراشدين مثل عمر وعثمان وعليّ وعمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

● المساواة في حق العمل:

العمل أحد عناصر الإنتاج الرئيسة، به يتقدّم المجتمع وتقوم التنمية الحضارية. ومن خلاله يثبت الإنسان ذاته في درب تحقيق خلافته في الأرض والقيام بحق الأمانة الكبرى التي حملها. ومن هنا فإن الإسلام أوجب العمل على القادرين ودعاهم إلى الاجتهاد فيه، لأنه عندما خلقهم زوّدهم بالطاقات التي تولّده وتقوم بإبراز نتائجه[3].

---

(١) «صحيح الجامع الصغير وزيادته» للألباني، حديث ٢٣٤٤.
(٢) «تاريخ الإسلام السياسي» د. حسن إبراهيم حسن: ١/٢٢٠.
(٣) «منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام» للمؤلف: ص ١١٠.

قال تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾[1].

وانطلاقاً من هذه الحقيقة الإسلامية فإن الدولة الإسلامية يقع عليها واجب تنظيم الحياة وتنمية المجتمع بأنواع الأعمال وإيجاد العمل لكل قادر على ذلك، لأنه حق من حقوق الإنسان المقرّرة، ليس بالنسبة للمسلم في المجتمع الإسلامي فحسب، وإنما بالنسبة لغير المسلم من أهل الذمة الذين يعيشون مع المسلمين، مع مراعاة دينهم وأوضاع شريعتهم وملتهم[2].

وساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في هذه الحقوق؛ الحقوق المدنية وحق التثقيف والتعلم وحق العمل الذي لا يصطدم مع طبيعتها وواجباتها التربوية والبيتية في إطار الحشمة الكاملة وعدم الخروج على الزيّ الإسلامي وعدم الانفراد بغيرها في أثناء العمل. وهذه الشروط ترتبط بقانون الأخلاق الإسلامية، حتى لا ينحرف المجتمع عن أهدافه الحقيقية في حياة الفضيلة والرشاد[3].

● **المساواة في الحياة الاقتصادية:**

من المعلوم أن الإنسان مستخلَف في الأرض للقيام بدوره الحضاري الكامل في إطار المذهبية الإسلامية الشاملة في الوجود. والنشاط الاقتصادي هو أعظم مظهر ماديّ لتحقيق تلك الخلافة على وجهها المتكامل. والإنسان هو الركن الأساس في التنمية الحضارية مندمجاً مع قوانين المادة. غير أن التنمية الاقتصادية لا يمكن أن تؤدِّي دورها المتناسق، ما لم تشترك الطاقات البشرية جميعاً فيها؛ العقلية منها والعضلية. ولذلك فقد شرع الإسلام للجميع حقوقاً متساوية في هذا المضمار، من أجل تقدم المجتمع وصحة صيرورته

---

(١) الملك: ١٥.

(٢) «نظام القضاء في الإسلام» جمال المرصفاوي: ص١٣.

(٣) في تفصيل هذه الأحكام راجع كتاب «المرأة بين الفقه والقانون» للدكتور مصطفى السباعي.

التاريخية، حتى لا يحدث الظلم، إذ مع الظلم يأتي الخراب. وهذه سنّة اجتماعية مستقرأة، نبّه القرآن إليها في آيات كثيرة، منها قوله تعالى:

﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾[1].

ومن هنا فلقد بنى الإسلام النظام الاقتصادي على الأسس الآتية القويمة لتحقيق تلك المساواة وتقرير تلك الحقوق:

الأول : تكافؤ الفرص للجميع، بلا تفريق بين جنس أو طبقة أو لون أو دين. أي إن الجهد الإنساني كله يجب أن يتعاون في إيجاد التنمية الاجتماعية الشاملة. وأيّ تمييز في هذا المجال يؤدِّي إلى تعطيل طاقة إنسانية. وبقدر ضخامة تعطيل تلك الطاقات سيتخلف المجتمع ولا يتمتع الجميع بالطيبات.

الثاني : لا يجوز الاستغلال، لأنه يعني سلبَ حقٍّ للغير، وإضافته إلى حق آخر دون تعويض. وهذا يؤدّي حتماً إلى سوء توزيع الثروات، وسلب البعض جهد البعض الآخر. ولذلك فلقد وضعت الشريعة الإسلامية قيوداً كثيرة على التملك لصيانة حرمته وعدم التعدّي عليه، باعتبار أن المال مال الله له وظيفة اجتماعية، لا بد أن يكون الحصول عليه شرعياً، ومصارفه شرعية، واستغلاله في المجتمع شرعياً.

ومن أهم مظاهر المحافظة على الحقوق الاقتصادية للجميع في التملك منع التعسّف في استعمال الحقوق. لأن التعسف هو الطريق الأقوى للاستغلال. لا سيما إذا ساندته سلطة اجتماعية معينة.

الثالث : محاولة إذابة الفروق غير الطبيعية في المجتمع، لأننا إذا اعترفنا بذلك، يعني أننا نمهّد لقيام المجتمع الظالم المترف، الذي

(١) الكهف: ٥٩.

تطمس فيه حقوق حقوقاً أخرى وتستعلي عليها، ولذلك فإن مجموعة الأحكام الشرعية تدعو الدولة الإسلامية للقيام بوظيفتها الاقتصادية وضبط حركتها حتى لا تنتهي إلى إحداث الطبقات الاقتصادية الظالمة التي تستغل القوية فيها الضعيفة، كما هو الحال في الأنظمة الرأسمالية، حيث تستغل الشركات القوية فيها الأخرى الضعيفة، والأنظمة الشيوعية، حيث إن بيروقراطية الدولة وملكيتها تسحق طبقات الشعب عامة، لتعيش هي وحدها وتتمتع تمتع الحياة الطيبة المترفة.

الرابع : التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي هو الآخر طريق مهم لتحقيق تلك الحقوق، ومنع حدوث الظلم. والزكاة في هذا المجال المظهر الأهم لهذا التكافل، لمساعدة غير القادرين على العمل وللإنفاق في وجوه البر والإحسان، وملء الفراغات التي قد تحدث في جسد التنمية في المجتمع[1].

● **المساواة في حق التملك:**

أقرّ الإسلام الملكية الفردية وأحاطها بسياج من الضوابط والقيود الكثيرة في حياة الشخص وبعد مماته، كي لا تتحول إلى أداة للظلم والتسخير وتجمع الثروات المنقولة وغير المنقولة في أيدي أقلية مستغلة.

وكذلك أقرّ الملكية الجماعية. وقد عدّ الرسول الكريم ﷺ من هذا النوع أربعة أشياء: الماء والكلأ والنار والملح[2]. ويقاس عليه في كل عصر ما يكون ضرورياً في هذا المجال. وقاس الإمام مالك على الأمور المنصوص عليها في هذا الحديث وغيره ما يوجد في باطن الأرض من معادن صلبة أو سائلة. فهو يرى أن ملكيته تعود إلى بيت المال، فتكون ملكيته ملكية جماعية ولو وجد في أرض مملوكة لفرد أو جماعة. وحجته في ذلك أن مالك الأرض،

---

(١) «المذهب الاقتصادي في الإسلام» للدكتور محمد شوقي الفنجري: ص ٩٤ وما بعدها.
(٢) «الأموال» لأبي عبيد: ٤١٣.

إنما يملك ظاهرها دون باطنها، ولأن المعادن، وهي وديعة الله في الأرض، تكون لكل خلقه، لا يختص بها إنسان دون آخر، ولأنها من الأمور ذات النفع العام، ولأنها لا توجد إلا في مواطن خاصة، والناس جميعاً بحاجة إليها. وذهب إلى ذلك طائفة كبيرة من الفقهاء، وهو يتفق مع قواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية[1].

وفي سبيل إعادة التوازن في حقوق التملك، وردت أصول شرعية كثيرة تعطي الدولة الحق في انتزاع الملكية، إذا رأت في ذلك تحقيق مصالح الجمهور الأعظم من المسلمين شريطة عدم إيقاع الظلم على المالكين في حدود الشرع[2].

قال تعالى في سورة الحشر:

﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكونَ دُولة بين الأغنياء منكم﴾[3].

والدليل من السنّة أن الرسول ﷺ احتجز جانباً من أرض الكلأ المباحة للجميع في منطقة (النقيع) وجعلها خاصة لخيل الجيش وإبله[4].

وفي هذا المجال حمى عمر رضي الله عنه أرض الربذة وجعلها كلأً مشاعاً للجميع[5].

وما ذكرناه كان من أجل توازن اقتصادي في المجتمع يشمل خيره الجميع. فلا يبقى مجال للجوع والعُرْي والمبيت في العراء أو عيش كعيش

(١) وافي: ص ٥٠ - ٦٢. وفي سبيل التوسعة راجع «الملكية في الشريعة الإسلامية» للشيخ علي الخفيف.

(٢) راجع تفاصيل هذه الأحكام في «اشتراكية الإسلام» للدكتور مصطفى السباعي و«الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي» للدكتور فاروق النبهان.

(٣) الحشر: ٧.

(٤) «الأموال»: ٤١٧.

(٥) «الأموال»: ٤١٨.

البهائم، يسلب من الإنسان آدميّته وكرامته، لأن الإنسان قد يحافظ على كرامته بالسكون والعزلة في ظل نظام سياسي طاغوتي، ولكن المستضعف اقتصادياً لا يمكن أن تبقى له كرامة.

ومن أجل الحفاظ على هذا التوازن آخى رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار وقسم فيء بني النضير على المهاجرين فقط[1].

ومن أجل الحفاظ على هذا التوازن، جاء نظام الميراث لتفتيت الثروات الكبيرة في الأجيال المتتابعة. وقرر القرآن الكريم منع التعسف في استعمال الحقوق بقوله: ﴿غير مضار﴾[2].

والسنّة تثبت ذلك فيما فعله رسول الله ﷺ بسمرة بن جندب حيث كان له نخل في بستان رجل من الأنصار، فكان سمرة يكثر من الدخول في البستان هو وأهله، فيؤذي ذلك صاحب البستان، فشكاه إلى رسول الله ﷺ فاستدعى سمرة وقال له: بعه نخلك، فأبى فقال: فاقطعه، فأبى، فقال: هبه ولك مثله في الجنة فأبى. فقال عليه الصلاة والسلام: «أنت مضار»، وقال لصاحب البستان: «اذهب فاقلع نخله»[3].

وروى يحيى بن آدم أنه كان للضحاك بن خليفة الأنصاري أرض لا يصل إليها الماء إلا إذا مرّ ببستان لمحمد بن مسلمة، فأبى محمد هذا أن يدع الماء يجري في أرضه، فشكاه الضحاك إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فاستدعى عمر محمدَ بن مسلمة وقال له: أعليك ضرر في أن يمر الماء ببستانك؟ قال: لا، فقال له: والله لو لم أجد ممراً إلا على بطنك لأمررته[4].

وكذلك ما فعله ببلال بن الحارث المزني الذي أقطعه رسول الله ﷺ

---

(١) «تهذيب سيرة ابن هشام»: ١/١٣٠، ١٩٠.
(٢) النساء: ١٢.
(٣) رواه أبو داود، نقلاً عن كتاب «اشتراكية الإسلام» للدكتور مصطفى السباعي: ص ١٦٢.
(٤) «الثروة في ظل الإسلام»: ٢٢٥، نقلاً عن «الموطأ» للإمام مالك.

العقيق أجمع. قال أبو عبيد: فلما كان زمان عمر قال لبلال: إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحتجزه عن الناس إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته وردّ الباقي(١).

● **حقوق الحرية المدنية:**

يقصد بالحرية المدنية الحالة التي تجعل الشخص أهلاً لإجراء العقوبة وتحمل الالتزامات وتملك العقار والمنقول والتصرف فيما يملك. واستثنى الإسلام من ذلك الطفل والمجنون والسفيه وساوى في ذلك بين المسلمين جميعاً رجالاً ونساءً وبينهم وبين غير المسلمين. ووضع القاعدة الأساس في التصرفات المدنية «لنا ما لهم وعلينا ما عليهم» وأدلة ذلك في القرآن والسنّة كثيرة، منها قوله تعالى:

﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾(٢).

وأما الرقيق فقد أقر الإسلام بحقوقه المدنية كالدخول في البيع والشراء والتملك وتكوين الأسرة والزواج والطلاق(٣).

وأجاز له رفع الشكوى إلى القضاء على سيده إذا آذاه أو حمّله فوق طاقته وسوّى بينه وبين الحر في القصاص وألحقه بأسرة سيده بعد تحريره، مراعاة للمشكلة الإنسانية الاجتماعية يومئذ(٤).

وإذا رغب في المكاتبة ليشتري حريته وامتنع سيده أجبره القاضي عليها.

● **حقوق الحرية الدينية:**

الدين هو حقيقة يتعلق بالقلب وأعماق الضمير، لا بد أن يُبنى على اقتناع ذاتي دون ضغط خارجي، لأن العبادة فيه موجهة إلى الله تعالى، وأهم

---

(١) «الأموال»: ٤٠٨.

(٢) الممتحنة: ٨.

(٣) «الإسلام وحقوق الإنسان» د. محمد عمارة: ص ١٨ وما بعدها.

(٤) وافي: ٢١٣.

مظهره الإخلاص والحب والطاعة، ومن هنا فإن الإسلام ترك حرية الدين للضمائر ولم يأمر بإجبار الناس على الدخول في الإسلام.

قال تعالى: ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ ﴾(١) ومن أجل ذلك بقي أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ أحراراً في التمسك بأديانهم، دون فقد حقوق المواطنة فيه، إذ شاركوا في مجالات الحياة كافة (٢). ويصل الأمر إلى أن الزوج المسلم ليس له أن يجبر زوجته الكتابية على ترك دينها أو عدم القيام بشعائرها، كما أن القرآن الكريم يدعو المسلمين إلى المجادلة الحسنة مع أهل الكتاب، حيث يقول تعالى: ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾(٣).

● **حقوق حرية التفكير:**

إن كون الإنسان مكلَّفاً مسؤولاً، لا بد أن تتبعه حرية الفكر، حتى يثبت ذاته ويعبر عنها، كي تتحول طاقاته إلى واقع ملموس تشترك بلا إحجام في بناء الحضارة.

ولذلك فإن الإسلام قد شجع الإنسان على الصراحة في إبداء الرأي بلا تخوف، والآيات التي وردت في القرآن الكريم دالة على التفكير والتعقل والاعتبار، وكلها تثبت قضية حرية الفكر إثباتاً قاطعاً.

ولقد درّب رسول الله ﷺ صحابته وشجعهم على الاجتهاد والنظر وتقديم المشورة كي يكون هذا الأمر تشريعاً واضحاً بعده.

فما أكثر ما اعترضوا على رسول الله ﷺ، فيما كانوا يظنون أنه الحق أو فيما كانوا يعتقدون. فاعتراض الصحابة الكرام في الحديبية على الرجوع واعتراض بعضهم عليه في الصلاة على رأس النفاق عبد الله بن أبيّ، دليل قاطع على تكريم الإسلام الإنسان في هذا الحق الأساس من الحقوق الإنسانية.

---

(١) البقرة: ٢٥٦.

(٢) سنفصل هذه المسائل في فصل قادم إن شاء الله.

(٣) العنكبوت: ٦٤.

فإذا كان الصحابة الكرام يبدون آراءهم بكل حرية أمام رسول الله ﷺ وهو نبي، فكيف لا يجوز ذلك للمسلمين بعضهم تجاه البعض الآخر.

ثم إنه من غير المعقول أن يبيح الإسلام حرية اختيار الدين، ثم يدعو إلى الحجر على حرية الفكر في قضايا الحياة الاجتهادية.

ثم من جهة أخرى كفل الإسلام حرية التفكير العلمي في الكشف عن قوانين الوجود، لأنه لا يضع نفسه بدل العلم في هذا المجال، فذلك من مهمة العقل الذي دعاه القرآن الكريم إلى الفكر والنظر لاكتشاف المجاهل.

قال تعالى: ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾[1].

وقال تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[2].

وبذلك يترك الإسلام مساحة واسعة لحركة العقل الإنساني، حتى لا تتوقف الحياة، بل تتغير إلى الأفضل دائماً من خلال الإقرار الكامل بحرية الفكر الملتزم الذي ينطلق دائماً من محور الهداية الإلّهية.

● **حقوق الحرية السياسية:**

يقصد بالحرية السياسية أن تكون الأمة نفسها مصدر السلطات ومن أهم الحقوق التي يجب أن تمنحها الأمة حتى تكون مصدرّ السلطات أن يكون لأفرادها حق اختيار الحاكم. وقد وردت في القرآن الكريم نصوص عامة تتعلق بالتعاون في الخير والتزام الشورى وإشراك الأمة في الحكم[3].

---

(١) الأعراف: ١٨٥.

(٢) البقرة: ١٦٤.

(٣) المائدة: ٢. الشورى: ٣٨. آل عمران: ١٥٩.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ومذهب أهل السنّة أن الإمامة تنعقد عندهم بموافقة أهل الشوكة الذين يحصل بهم مقصود الإمامة وهو القدرة والتمكّن، فلا يشترط في صحة الخلافة إلا اتفاق الجمهور. ولا ريب أن هذا الإجماع المعتبر في الإمامة لا يضر فيه تخلّف الواحد والاثنين ولو اعتبر ذلك لم تنفذ إمامة. فلا يقدح أهل الحل والعقد شذوذ من خالف)[1].

ويقول محمد بخيت مفتي الديار المصرية الأسبق: (إن منصب الخليفة إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد. وإن خليفة الإسلام إنما هو وكيل الأمة وإن أفرادها هم الذين يولّونه السلطة. فمصدر قوة الخليفة هو الأمة وهو إنما يستمد سلطاته منها، والمسلمون هم أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات)[2].

وقد جرى العمل على ذلك في اختيار الخلفاء الراشدين، مما يقوم دليلاً على الإجماع المسند للفهم الأصولي في تلك القضية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

(والصدِّيق صار إماماً بمبايعة أهل القدرة. ولو قدِّر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصر إماماً لذلك. وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الناس. ولهذا لم يضر تخلّف سعد، لأنه لم يقدح في مقصود الولاية. وأما كون عمر بادر إلى بيعته، فلا بد في كل بيعة من سابق) أي مرشح بلغة العصر.

ويقول: (وكذلك عمر صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه. ولو قدّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر لم يصر إماماً)[3].

---

(١) «المنتقى»: ٥٨، ٥٤٧، ٥٤٩.
(٢) «حقيقة الإسلام أو أصول الحكم»، نقلاً عن وافي: ٣٤١.
(٣) «المنتقى»: ٥٨.

وبعد انتخاب الأمة الحاكم، لها الحق في مراقبته. ومرة أخرى نعتمد على إجماع الخلفاء الراشدين ورعيتهم على هذا الحق الواضح.

يقول الصديق رضي الله عنه:

(أما بعد: فقد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسدِّدوني. أطيعوني ما أطعتُ الله فيكم. فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم).

وقال: (إنما أنا متّبع ولست بمبتدع فإن استقمتُ فتابعوني وإن زغت فقوِّموني).

وقال عمر رضي الله عنه: (أيها الناس من رأى فيّ اعوجاجاً فليقوِّمه)، فتقدّم إليه رجل فقال: (لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناك بسيوفنا)، فرد عمر رضي الله عنه: (الحمد للّه الذي جعل في رعية عمر من يقوّم اعوجاجه بالسيف).

ويقول عثمان رضي الله عنه: (إني أتوب وأنزع ولا أعود لشيء مما عابه عليّ المسلمون. وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من زلّ فليتب ومن أخطأ فليتب ولا يتمادى في الهلكة فإن من تمادى في الجور كان أبعد عن الطريق»)[1].

وأما علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقد وضع النقاط على الحروف في هذه المسألة الخطيرة في رسالته المطوّلة التي أرسلها إلى مالك بن الأشتر، بيّن فيها حقوق الراعي والرعية بما لا مزيد عليها.

ومبدأ الشورى في الإسلام أدق مظهر لهذه الحقوق، إذ من حق الأمة أن يستشيرها من اختارته لتنفيذ شريعة ربها وتدبير أمور دنياها استشارة ملزمة، حتى لا يحدث النفور والانشقاق، ولا يكبر في نفس الإمام أو رئيس الدولة

---

(١) وافي: ٢٤٢ ـ ٢٤٥، حيث نقل هذه النصوص من مصادرها.

الطغيان والظن بأن الرأي الصائب دائماً هو رأيه. وقد تحوّلت نظرية الاستشارة غير الملزمة عبر التاريخ إلى إلغاء حكمة الاستشارة من حيث الجوهر والواقع.

والنصوص الواردة في الكتاب والسنّة حول الاستشارة وخطورتها تبين هذه الحقيقة الإلزامية بياناً شاملاً.

وكل عصر له أن يحقق جوهر هذه الاستشارة الملزمة بأفضل الطرق، حتى لا تضيع حقوق الأمة وتعيش في ظل سقف الطغيان الذي سبّب الخراب الاجتماعي في بلاد الإسلام عبر العصور.

● **حقوق حرية الحياة وحماية النفس:**

حرص الإسلام على حياة الإنسان الذي كرّمه وجعله خليفة في الأرض. قال تعالى: ﴿ولكم في القِصاص حياةٌ يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾[2].

وأما السنّة فقد عادل الرسول ﷺ مؤمناً بكافر ذمي وقال: «أنا أحق من وفى بذمته»[3].

وهكذا يكون الإسلام دين الأمن والوفاء، وهو مجّد حق الإنسان في الحياة، وزجر القاتل بالقتل للحفاظ على الحياة الإنسانية التي تذوب فيها حياة الفرد بحياة الجماعة.

ولذلك بلغ حرص المسلمين على الحياة الإنسانية إلى درجة أنهم فهموا من مجموعة الآيات والأحاديث والقواعد المستنبطة منهما أن الجماعة إذا قتلوا

---

(١) البقرة: ١٧٩.
(٢) المائدة: ٤٥.
(٣) وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر وابن أبي ليلى وعثمان البَتّي وسفيان الثوري. راجع القرطبي: ٢٤٦/٢؛ والجصاص: ١٦٢/١.

فرداً فإنهم جميعاً يُقتلون به. وقد قتل عمر رضي الله عنه جماعة في اليمن بواحد وقال: (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً)[1].

هذا عدا عذاب الآخرة الذي ثبت على القاتل في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ومن يَقْتُلْ مؤمناً متعمِّداً فجزاؤه جهنمُ خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيماً﴾[2].

وأما أحكام الإسلام في القتل الخطأ وشبه العمد، فكثيرة تحاول ضبط احترام الحياة الإنسانية والحيلولة دون وقوع التجاوز عليها.

● **حقوق حماية الملكية:**

أباح الإسلام الملكية في حدودها الشرعية ومصادرها الصحيحة كما مرّ بنا، ومن أجل المحافظة على حرمتها، وضع عقوبة قاسية للسارق بشروط يتعلق بعضها بقيمة الشيء المسروق وبعضها بعين الشيء المسروق وبعضها بالسارق والآخر بصاحب المسروق وبعضها بمدى القرابة بينهما، وشروط أخرى تتصل بالشهود، غير أن سقوط الحدّ لا يؤدي فوراً إلى براءة ساحة السارق، بل يعزَّر بقدر ما يحتمل من جريرة السرقة في ضوء المرافعة واجتهاد القاضي في الحكم حسب الظروف والأحوال[3].

وقد قرر الإسلام عقوبة أشدّ لمن يقطع الطريق ويفسد في الأرض ويرهب الناس ويقضي على الأمن العام في المجتمع. إذ فرض في مثل هذه الأحوال الخطيرة عقوبة القتل أو الصلب أو كليهما، إن قُبض عليهم بعد أن سلبوا المال وقتلوا النفس، وبالقتل فقط إن كانوا قد قتلوا النفس ولم يكونوا قد سلبوا المال، وبقطع الأيدي والأرجل من خلاف بأن تُقطع من كلٍّ واحد منهم يده اليمنى ورجله اليسرى، إذا كانوا قد سلبوا المال فقط، وبالحبس إذا كان

---

(١) القرطبي: ٢/٢٥١.

(٢) النساء: ٩٣.

(٣) «التشريع الجنائي الإسلامي» عبد القادر عودة: ٢/٥١٤ وما بعدها.

القبض عليهم قد تم من قبل أن يقتلوا نفساً ويأخذوا مالاً على الخلاف الموجود بين الفقهاء في بعض التفصيلات[1].

وفي هذا يقول الله سبحانه وتعالى:

﴿إنما جزاء الذين يحاربون اللهَ ورسولَه ويسعَوْن في الأرض فساداً أن يُقَتّلوا أو يُصَلّبوا أو تُقَطَّعَ أيديهم وأرجُلُهم من خلاف أو يُنفَوْا من الأرض. ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾[2].

وأما الغاصب فيُفرض عليه ردّ المغصوب أو رد قيمته إذا كان قد أتلفه. ويوضع عليه في الحالات جميعاً عقوبة التعزير[3].

وزد على ذلك الوعيد في الآخرة الذي جاء في قوله عليه السلام: «من غصب أرضاً ظلماً لقي الله وهو عليه غضبان»[4].

وقوله: «من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه حرّم الله عليه الجنّة وأوجب له النار»[5].

وقد أعطى الإسلام الحق لصاحب المال أن يدافع عن حقه في ماله فإن قتل فلا يكون قاتلاً، وإن قُتل فهو شهيد، لقوله عليه الصلاة والسلام: «من قاتل دون ماله حتى يُقتل فهو شهيد»[6].

ولم يقف الإسلام عند المحافظة على حق المال، بل أقرّ حماية الجهد الإنساني العضلي والعقلي المتمثّل في العمل، لأنه يعدّه ركناً أساساً من أركان الإنتاج.

---

(١) «التشريع الجنائي الإسلامي»: ٢/٦٤٧.

(٢) المائدة: ٣٣.

(٣) «الهداية» للمرغيناني: ٤/٩.

(٤) «المعجم الكبير» للطبراني: ٢٢/١٨ حديث ٢٥.

(٥) رواه مسلم. انظر: الطبراني ١/٢٤٩ حديث ٧٩٧.

(٦) رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه ابن ماجه. انظر الطبراني ـ الحاشية: ١/١١٥.

ومن هذا المنطلق فقد شدّد الإسلام على إنصاف العامل وعدم التجاوز على ثمرات عمله، ومصداق ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «قال الله عز وجل: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً واستوفى منه ثمنه ولم يعطه أجره»[1].

● **حق السلام العالمي بين البشر:**

وضع الإسلام أسس القانون الدولي والعلاقات الطيِّبة بين البشر والتفاهم المتبادل والجدال بالحكمة والموعظة الحسنة ونشر السلام ومنع الاعتداء والدفاع عن المظلومين والتعاون التام بين بني البشر من أجل التقدم وإنشاء الحضارة والمحافظة على حرية العقائد الأساسية ووضع أصولاً إنسانية للحروب ونظام الأَسْر ومنع الغدر والاعتداء على المسالمين وتحريم قتل الأطفال والشيوخ والعجزة، وعاقب على الفساد والإفساد في الأرض ونشر الخراب وارتكاب المجازر البشرية.

ولقد دعا الإسلام إلى المعاملة الحسنة بين البشر وعدّها حقاً ثابتاً لهم في قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم اللهُ عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرِجوكم من دياركم أن تبرُّوهم وتُقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تَوَلَّوهم ومن يَتَوَلَّهم فأولئك هم الظالمون﴾[2].

وأما الأمن الدولي العادل، فلقد دعا الإسلام إلى تحقيقه بالتعاون على الخير، في قوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾[3].

---

(١) «ضعيف الجامع الصغير وزيادته» للألباني: ٤/١١١ حديث ٤٠٥٤.
(٢) الممتحنة: ٨، ٩.
(٣) المائدة: ٢.

ودعا إلى الإخاء الإنساني بين الأمم: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾[1]، والوفاء بالمعاهدات: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهدَ كان مسؤولاً﴾[2].

والحروب مكروهة لم يلجأ إليها الإسلام إلا دفاعاً عن النفس والدين وحرية الإيمان ﴿كُتب عليكم القتالُ وهو كُرْه لكم﴾[3].

ودعا الإسلام كذلك إلى منع العقوبات الجماعية: ﴿ولا تزر وازرةٌ وِزْرَ أخرى﴾[4].

ولذلك فإن الإمام الأَوْزاعيّ رحمه الله تعالى، اعترض على العقوبات الجماعية التي فرضها صالح بن علي الحاكم العباسي على بعض أهالي جبل لبنان، حيث أجلاهم عن قراهم بجريرة بعضهم، فقال له:

(كيف تُؤخذ عامة بذنوب خاصة، حتى يُخرَجوا من ديارهم وأموالهم وحكم الله تعالى: ﴿ولا تزر وازرةٌ وِزْرَ أخرى﴾ وهو أحق ما وقف عنده واقتدى به. وأحق الوصايا أن تحفظ وترعى وصية رسول الله ﷺ، فإنه قال: «من ظلم معاهداً أو كلّفه فوق طاقته فأنا حجيجه»)[5].

هذه هي مجموعة الحقوق الإنسانية المتكاملة فرضها الإسلام ديناً وطبّقها المسلمون في عصورة عدة. فكانوا في حكمهم أعدل الحاكمين وفي فتحهم أرحم الفاتحين. وكانت حضارتهم إنسانية أسعدت البشرية قروناً من الزمان، وقدّمت المادة المعرفية لتلك الحقوق وتطبيقاتها العملية لها، هديةً

(١) الحجرات: ١٣.
(٢) الإسراء: ٣٤.
(٣) البقرة: ٢١٦.
(٤) فاطر: ١٨.
(٥) «أركان حقوق الإنسان» لصبحي المحمصاني: ص ٨٦، نقلاً عن كتاب «الأموال» لأبي عُبَيد: ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

إلى الإنسانية الجاهلة الحائرة المتخلفة، فتأثرت بها وبدأت تدعو إليها، وهي تبغي الخلاص من ظلم الطغاة وأعداء الإنسان وقاتلي القيم والفضائل.

ويحق لنا عندما نجابه اليوم مواثيق الإنسان والدعوة إلى الحرية في كل مكان أن نقول إن أفضل ما في تلك المواثيق هو بضاعتنا رُدَّت إلينا، لا بد أن نخلص في الدعوة إليها في إطار المذهبية الإسلامية الشاملة، لا في إطار «إيديولوجيات» غربية مادية علمانية، تزعزع كيان الإنسان وتقوده إلى أنواع من العبادات الدنيوية الشركية الباطلة، وتبعده عن الخضوع التام لخالق الكون ومبدع الوجود رب العالمين.

ولو أن هذه الحقوق الإسلامية العالية طُبِّقت في المجتمع الإسلامي اليوم، إذن لشعر الإنسان المسلم وغيره بآدميته واعتزّ بنفسه وازدادت ثقته بمجتمعه، وعلا احترامه لمؤسساته فبرزت طاقاته الكامنة إلى الوجود، فتحوّل إلى محرّك عظيم للتنمية والتقدّم الحضاري في عصرنا الحاضر.

الفصل الرابع

دور النظم العامة في الشريعة الإسلامية في التنمية

تمهيد:

لا شك في أن أي مجتمع حضاري يحتاج إلى نظام قانوني يضبط حركة المجتمع أفراداً أو مجموعات ويضعها في مساراتها الصحيحة حتى يحدث التوازن والتفاعل بين المؤسسات الحيوية، فيحصل الإنتاج المطلوب الذي يؤدي إلى تنمية شاملة وتقدّم أكيد في مضامير الحياة كافة.

ولقد أثبتت الدراسات المقارنة الحديثة بين الأنظمة العامة في الشريعة الإسلامية والأنظمة القانونية الوضعية بأن الشريعة الإسلامية بأصولها وقواعدها ونظرياتها ومصادرها الاجتهادية المرنة وأنظمتها المتنوعة، تفوق القوانين الوضعية، في وحدة المصدر والاتجاه وتناسق الأجزاء، وتمثيل الفطرة الإنسانية، وتحقيق مصالحها بشمولية زمانية ومكانية واضحة، ومرونة حركية فائقة.

ومن يرجع إلى دراسة مقومات وخصائص المذهبية الإسلامية بتدقيق في هذا الكتاب، يتبين له ذلك بوضوح، ويدرك الأسباب الحقيقية الكامنة وراء ما ندعي من أن الشريعة الإسلامية تمتاز بخصائص كثيرة وشاملة لا يمكن أن تتجمع في القوانين الوضعية.

وهذا هو الذي دفع المؤتمرات القانونية الدولية أن تقوِّم الشريعة الإسلامية تقويماً علمياً صادقاً، وتصدر بشأنها قرارات في غاية الأهمية.

منها:

قرار **مؤتمر لاهاي** للقانون الدولي المقارَن الذي عُقد في سنة ١٩٣٨ م والذي نص على أن: (الشريعة الإسلامية تعتبر مصدراً من مصادر التشريع العام، وأنها شريعة حيّة مرنة قابلة للتطور وأنها قائمة بذاتها ليست مأخوذة من غيرها)[1].

ومنها:

قرار **مؤتمر المحامين الدولي في لاهاي** سنة ١٩٤٨ م الذي ورد فيه: (اعترافاً بما في التشريع الإسلامي من مرونة وما له من شأن هام يجب على جمعية المحامين الدولية أن تقوم بتبني الدراسة المقارنة لهذا التشريع والتشجيع عليها)[2].

ومنها:

المؤتمر الدولي للحقوق المقارنة الذي عُقد في باريس عام ١٩٥١ م الذي أصدر القرار الآتي:

(إن المؤتمرين بناء على الفائدة المتحققة من المباحث التي عُرضت أثناء أسبوع الفقه الإسلامي وما جرى حولها من المناقشات التي نستخلص منها بوضوح:

أ ـ أن مبادىء الفقه الإسلامي لها قيمة حقوقية لا يُمارى فيها.

ب ـ وأن اختلاف المذاهب الفقهية في هذه المجموعة الحقوقية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعاملات ومن الأصول الحقوقية هي مناط الإعجاب، وبها يتمكن الفقه الإسلامي أن يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجاتها)[3].

---

(١) «محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي» لمحمد يوسف: ص ٩.

(٢) «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد» للأستاذ مصطفى الزرقاء: ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٩.

ومنها:

توصية أصدرها عمداء كليات القانون والشريعة في ندوتهم التي عُقدت في بغداد في آذار سنة ١٩٧٤ م وهي:

(لقد أثبتت الشريعة الإسلامية صلاحيتها لحكم البلاد العربية والبلاد الإسلامية كنظام قانوني شامل طيلة قرون عديدة، ولم يكن انحسار مجال تطبيقها بعد صدور التقنينات الحديثة راجعاً إلى قصور في أحكامها، بل كان راجعاً إلى أسباب عدة، أهمها: ما قام به الاستعمار من فرض قوانينه وإحلالها محل الشريعة الإسلامية وآية ذلك أن هذه الشريعة لا زالت مطبَّقة بصورة جزئية في بعض المجالات في جميع البلاد العربية، الأمر الذي يدل على مرونة أحكامها وقابليتها لمواجهة التطور. . .) إلى آخره[1].

وها إنني أحاول في هذه الدراسة المختصرة أن أقدم دور كل نظام من النظم العامة في الشريعة الإسلامية في إحداث التنمية الاجتماعية والمحافظة على توازن حركتها الإنسانية.

---

(١) كرّاسة صادرة من اتحاد الجامعات العربية ـ الأمانة العامة ـ تحت عنوان (ندوة عمداء كليات الحقوق والقانون والشريعة بالجامعات العربية التي عُقدت بجامعة بغداد في ١٤ ـ ٢٠ آذار ١٩٧٤ م): ص ٣ وما بعدها.

النظام العبادي ودوره في التنمية

لو دقّقنا النظر في مقومات المذهبية الإسلامية وجدنا أن التوحيد الخالص فيها، هو الذي يولد العبادة الصحيحة. ذلك لأن المسلم لا يؤمن برب السموات والأرض إيماناً نظرياً مجرّداً فحسب، وإنما ينتقل إلى الشق الآخر من تلك الحقيقة التوحيدية، وهو عبادة ذلك الرب الإلّه وحده لا شريك له وترك عبادة سواه بأي معنى من معاني العبادة، وبأي معنى من معاني الشرك، خفيِّها وجليِّها.

فلو لم يكن المسلم هكذا لما عبد الله حق العبادة، ولوجّه إذن عبادته إلى غيره، أو أشرك به أحداً من خلقه أو شيئاً من الأشياء التي خلقها.

والحقيقة التي لا ريب فيها أن العبادة فطرة مركوزة في النفس البشرية. والدليل على ذلك قوله تعالى:

﴿وإذ أخذ ربُّك من بني آدَمَ من ظهورهم ذرِّيَّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربكم. قالوا: بلى شهدنا..﴾ الآية[1].

فعلى ذلك فإن العبادة تمثل الجانب الرحماني في الإنسان. ومهمة الأنبياء والمرسلين والمصلحين والمربين الذين يهتدون بهداهم أن يثيروا فيه هذا الجانب، ويجعلوه في حالة اليقظة الدائمة، لأنه قد ينجرف وراء الجانب الحيواني لديه، الذي يثيره الشيطان عن طريق النفس الأمّارة بالسوء. وهذا

---

(١) الأعراف: ١٧٢.

الصراع إن لم يتغلب فيه الجانب الرحماني، يعش الإنسان في شقاء حضاري كبير. وقد نبّهنا الله جلّ شأنه إلى ذلك بقوله: ﴿فاهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينّكم مني هدى، فمن آتّبع هداي فلا يضلُّ ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشةً ضَنْكاً﴾[1].

وانتصار الجانب الرحماني هو الذي ينتهي إلى وضع الإنسان على طريق إنسانيته، بتهذيب الغرائز وتعديل عوج الحضارة.

وغاية العبادة على ذلك في توجيه هـذا الصراع هـو الخلاص من الاضطراب الذي ينشأ من اصطدام المادة بالروح في كيان الإنسان بحيث يدفع إلى الترقّي الدائم نحو الكمال وأداء حق الأمانة.

وهذا هو الذي يوجد السعادة النفسية واطمئنان القلب وتوازن كيان الإنسان، بعكس اليهودية التي أرادت أن تجسّد المادية في الإنسان والنصرانية التي حاولت عبثاً أن تصنع من الإنسان مَلَكاً.

إن العبادة في الإسلام نظام متكامل لترقية الإنسان الخليفة حتى يستحق هذا المقام الكريم ويؤدِّي التكليف الإلّهي له على الوجه الأكمل.

على أن النظام العبادي في الإسلام لا يؤدي إلى الانقطاع عن الحياة، لأن الإنسان عندما يرتفع بالنظام الروحي، لا يبقى في عالم الروح المجرّد، وإنما يرجع إلى هذا العالم المادي لكي ينظِّفه ويطهره ويطرد منه شياطين الإنس والجن.

إن النبيّ الكريم عندما صعد إلى السموات العلى، وكان ذلك الصعود ألذّ رياضة روحية، لم يبق هناك وإنما عاد إلى الأرض (ليشقّ طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكّم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشىء به عالماً من المثل العليا جديداً)[2].

---

(١) طه: ١٢٤.

(٢) «تجديد التفكير الديني في الإسلام» محمد إقبال: ١٤٢.

ومن هنا فإن النظريات الروحية الفلسفية التي دخلت في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ والتي أدّت إلى الانهزامية في الحياة والرهبانية السلبية تتعارض مع النظام الروحي الإسلامي الذي كله تربية وبناء وحركة، لأن مملكة الإنسان في هذه الحياة على الأرض وليست في عوالم روحية موهومة ﴿إني جاعلٌ في الأرض خليفة﴾[1].

وهذا يدل على أن العبادة في الإسلام لا تقود الإنسان قط إلى عزلة اجتماعية، لأنها نظام عقلاني يربط السبب بالمسبَّب، وينفي الخرافة في فهم العلاقات الوجودية.

وقد يظن البعض أن النظام العبادي في الإسلام يقتصر على الفرائض العبادية المعروفة، من صلاة وصوم وحج وغيرها من أنواع العبادات. وعلى الرغم من أن تلك الفرائض مهمة جداً من حيث آثارها في نواحي الحياة كلها[2]، لأنها تشترك في بناء الكيان المنضبط المستقيم وتشعره بلذة العبودية للّه تعالى، والتمثل بأنواع من الفضائل والعيش في الحياة بطمأنينة وصفاء، وتوجيه غرائزه الحيوانية وجهةً بنّاءة تحافظ على جوهرها وتحول بينها وبين الوقوع في الانحرافات السلوكية والقلق والضياع والاضطراب، إلا أن العبادة في الإسلام لا تقتصر على تلك الفرائض، بل لها مفهوم أشمل يسع الحياة الإنسانية في تفاصيلها كلها، سواء منها ما تعلّق بأمور الدنيا أو بمسائل الآخرة.

وفي سبيل توضيح هذه الحقيقة، نسأل: ما معنى العبادة؟ فنقول: العبادة من عبد، ومعناه اللغوي هو الخضوع[3].

---

(١) البقرة: ٢٧.

(٢) راجع في تفاصيل ذلك كتاب «العبادة وآثارها النفسية والاجتماعية» للأستاذ نظام الدين عبد الحميد.

(٣) انظر مادة (عبد) في «لسان العرب» لابن منظور أو في أي قاموس لغوي آخر كـ «تاج العروس» أو «القاموس المحيط».

وأما في الاصطلاح فهو يعني غاية الخضوع والانقياد للّه سبحانه وتعالى بامتثال أوامره واجتناب نواهيه والانشغال به بالجنان بالتفكر أو بالجنان واللسان بالتدبر والذكر وبسلوك المسالك المحببة إليه عن رغبة وحب. فهي لها عنصران: الامتثال والانقياد وعنصر الشوق والمحبة والتذلل(١).

فإذا كان الأمر كذلك فأي شيء أمر الله الخالق سبحانه بفعله، فالقيام به طاعة وخضوع وقربة. ولقد جعل الله الإنسان ـ كما ذكرنا ـ خليفة في الأرض وكلّفه بالأمانة الكبرى.

قال تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأَبَيْنَ أنْ يحمِلْنَها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جَهولاً﴾(٢).

فأي إنسان يتحرك في أي اتجاه لتحقيق أية مصلحة اجتماعية يُعَدّ عابداً للّه، مطيعاً له في تحقيق هدف من أهداف تلك الخلافة. فعلى ذلك فالعامل الذي يعمل بجد وإخلاص لزيادة الإنتاج الصناعي ـ وهو يعتقد أن خالقه قد أمره بذلك ـ هو عابد للّه تعالى. والفلاح الذي يزرع الأرض كي يكثر المحصول ويتنعم به أبناء مجتمعه عابد. والمهندس الذي تأتمنه الدولة وتعهد إليه الإشراف على بناية تكلّف ملايين الدنانير، فيخلص في إشرافه، ويقطع دابر خيانة العاملين فيها والبانين لها عابد. وهكذا الأستاذ والطبيب وأهل المهن والحرف إذا آمنوا بالله تعالى وعبدوه وأخلصوا في أعمالهم بقصد إفادة المجتمع هم في الحقيقة مطيعون للّه تعالى بتحقيق قانون من قوانينه.

إذن كل شيء في الحياة ينقلب إلى عبادة خالصة، إذا كان قصد العمل فيه إطاعة الخالق، وتحقيق أكبر قدر ممكن من المنفعة الذاتية والاجتماعية المشروعة. ودليلنا في تلك القاعدة قوله تعالى:

---

(١) «العبادة»: ص ٢٧.

(٢) الأحزاب: ٧٣.

﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جناتُ الفردوس نُزُلاً﴾[1].

وقول الرسول ﷺ:

«من سن في الإسلام سنةً حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن يَنْقُصَ من أجورهم شيء»[2].

وقوله:

«بينما رجل يمشي بطريق وجد غصن شوكٍ فأخّره فشكر الله له فغفر له»[3].

وقد وردت أحاديث كثيرة تجعل تبسّم المرء في وجه أخيه صدقة، وإسماع الأصم وهداية الأعمى وإرشاد الحيران ودلالة المستدل على حاجته وما يدور في هذه الأرض من الأعمال، عبادة وصدقة طيبة.

وبهذا يعيش المسلم في مجتمعه ينبوعاً للخير مصدراً للبركة مقداماً عند الملمّات، معاوناً لكل المحتاجين مخلصاً في أعماله جميعاً، لأنه يطيع الله بذلك ويعبده، وينتظر عليه الجزاء في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وإذا راجعنا تاريخ القرون الإسلامية الأولى وفترات أخرى غيرها رأينا أن المسلمين في ظل مُثُل الإسلام هذه تحرّكوا لمواجهة الحياة وبنائها وتغلغلوا في كل اتجاه، وبنَوْا الحضارة الإسلامية في فترة زمنية قياسية مستغلين قوانين المادة وتسخيرها بما يرجع عليهم وعلى البشرية جميعاً بالخير العميم.

---

(١) الكهف: ١٠٧.

(٢) «مختصر صحيح مسلم» للمنذري: ١٤٤، الأولى ١٣٨٨ هـ. و«رياض الصالحين» للنووي: ١١٩، الأولى.

(٣) رواه الشيخان. نقلاً عن كتاب «العبادة في الإسلام» ليوسف القرضاوي: ص ٥٨.

لقد كان المسلمون الصادقون الواعون يفهمون جيداً قوله تعالى في انطلاقهم العظيم ذلك:

﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عباديَ الصالحون﴾[1].

إن الإسلام يُنْفِر عن طريق نظام العبادة للجهاد العام في المجتمع ويبني قاعدة متينة للضمير الإنساني، بحيث ينطلق بإخلاص لاتخاذ مواقف صحيحة في الحياة. ومن المؤكد أن حساسية الضمير لها دخل كبير في تحريك المجتمع حركة مستمرة منتجة، طالما أن طاعة الله والرجاء في ثوابه والخوف من عقابه في الحياة الآخرة، هي البانية والموجِّهة الأساس لتلك الحساسية الضرورية لكل عملية تغيير اجتماعي، لأنه يتولّد منها الضمير الاجتماعي الذي يؤدي إلى التعاون الاجتماعي أو المسؤولية الاجتماعية التي وطد أساسها القرآن الكريم بقوله:

﴿وتعاونوا على البرِّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾[2].

والحديث الشريف بقوله عليه الصلاة والسلام:

«ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته. فالأمير على الناس راعٍ ومسؤول عن رعيته. والرجل راعٍ على أهل بيته ومسؤول عنهم. والمرأة راعية على بيت بَعْلها وولده وهي مسؤولة عنهم. ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[3].

ومن هنا نعلم علم اليقين أن تربية الأمة برمتها على النظام العبادي في الإسلام من خلال المؤسسات الدينية والاجتماعية والتعليمية والإعلامية، سيضع الأمة على طريق الوحدة العقيدية والمسؤولية الاجتماعية والتكافل

---

(١) الأنبياء: ١٠٥.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) مختصر صحيح مسلم ٢/٨٨.

الاجتماعي، والتضامن والتعاون على أعمال الخير وبناء النظام الأخلاقي الذي يحدّد سلوك الأفراد والجماعة، بما يعود على الحضارة بخير عظيم يقود إلى تنمية سريعة وهادفة وشاملة تخرج الأمة من أزمتها التي نشأت عندما نشأت هي في الزمن الأخير بمعزل عن مبادىء الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكاً.

النظام الاجتماعي الإسلامي ودوره في التنمية

من المسلّمات المعروفة في علم الاجتماع الإنساني أن المجتمع البشري لا بد أن يستند في تنظيمه وتسييره على نظرية حضارية أو قاعدة حضارية مستخلصة من تاريخ الأمة وتطورها، نابعة من حاجاتها متفقة مع أعرافها وخصائصها، مستفيدة من تجارب الإنسانية كلها، كي توحد بين أبنائها وتدفعهم إلى التفاهم المشترك والتعاون في بناء الحياة والعمران.

ولم يكن الإسلام بدعاً عندما فرض أن يقوم مجتمعه على أساس المذهبية الإسلامية في الوجود أو القاعدة الإيمانية المتمثلة بعقيدة التوحيد التي تجمع بين المسلمين جميعاً دون الالتفات إلى العوارض البشرية والبيئية المتنوعة. ويتفرع من ذلك أن المجتمع الإسلامي لا بد أن تحكمه شريعة الإسلام التي توجه المجتمع نحو الوحدة العقيدية والاجتماعية، وترسم له الخصائص الأخلاقية التي تحافظ على المجتمع الإنساني من أن يتحوّل إلى مجتمع التمزق والصراع والإلحاد والإباحية، أو ينتهي به التطوّر غير الموجَّه إلى مجتمع الغاب الذي يفقد فيه الإنسان الأمن والحفاظ على حقوقه وسمات آدميته المكرمة عند الله تعالى.

وفي سبيل بناء المجتمع القويّ الموحّد، دعا الإسلام إلى تحقيق العدالة المطلقة، بوجوهها كلها، مهما كلف الأمر في ذلك.

قال تعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقِسْط شهداءَ للّه ولو على أنفسكم أو الوالدَيْن والأقربين﴾[1].

وقال تعالى:

﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[2].

وقال تعالى:

﴿ولا يجرمنّكم شَنَآن قوم على ألّا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[3].

وفرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للمحافظة على توازن المجتمع وإبعاده عن الانحراف والسقوط.

قال تعالى:

﴿ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهَوْن عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[4].

واعتنى أعظم العناية بتقوية الأسرة، وشرع لها نظاماً دقيقاً يبيّن فيه حقوق وواجبات أفرادها، وتنظيم معاملات النفقة والزواج والميراث وتربية الأولاد فيها وبذر بذور المحبة والإيثار والرحمة بينهم، لأن في تقوية الأسرة وضبط سلوك أطرافها تقوية للمجتمع وضبطاً لحركته، ونشراً للقيم الإنسانية والاجتماعية الرفيعة بين أبنائه، حتى يبتعد عن الفوضى والتصادم والتحلّل الخلقي.

إن الدراسة الواعية للنظام الاجتماعي الإسلامي تجعلنا أمام حقيقة ساطعة وهي: أن المجتمع الإسلامي ليس مجتمعاً مغلقاً بل هو مجتمع مفتوح، لا يقيم الإسلام فيه العلاقات الاجتماعية العامة على أساس التعصب

---

(١) النساء: ١٣٤.
(٢) النساء: ٥٨.
(٣) المائدة: ٨.
(٤) آل عمران: ١٠٤.

العنصري أو الطائفي أو الديني المغلق، وينطلق المجتمع الإسلامي في ذلك من أن الناس كلهم عيال الله وأنهم سواء أمام الله، وأنه لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى والعمل الصالح، وأن المسلمين وغيرهم متساوون في حقوقهم وواجباتهم أمام الشريعة الإسلامية وأن الإنسان أخو الإنسان أحبّ أم كره.

قال تعالى:

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾[1].

وقال تعالى:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2].

وقال تعالى:

﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشدُ من الغيّ﴾[3].

وبناء على ذلك فإن الإسلام يدعو إلى تكافؤ الفرص للجميع ولا يعيق أيّ إنسان في مجتمعه من أن يقوم باستعمال طاقاته وتوجيه قابلياته ووضعها في خدمة مجتمعه، لأنه يدعو إلى العمل الصالح في ذاته. والعمل الصالح هذا يتولد من تفجير الطاقات الإنسانية. ولن تكون لهذه الميزة قيمة في الإنسان إذا لم تعط الفرصة الكاملة المتساوية للجميع كي يتنافسوا تنافساً شريفاً. وفي ذلك يقول تعالى:

﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾[4].

ويقول:

---

(١) النساء: ١.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) البقرة: ٢٥٦.

(٤) المطففين: ٢٦.

﴿وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[2].

ومن المعلوم أن الإسلام لا يجعل هذا التنافس أو السعي قاصراً على المسلمين وإنما يدعو الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمعه، مسلمين وغير مسلمين، إلى الاشتراك في التنمية الاجتماعية، وبناء الحضارة الإنسانية، طالما أن الخليفة هو الإنسان وليس للمسلم فحسب.

قال تعالى:

﴿ولقد مكّنّاكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون﴾[2].

قال الإمام الرازي: (أي جعلنا لكم فيها مكاناً وقراراً ومكّناكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم معايش)[3].

وعلى ذلك فالخطاب موجّه لبني الإنسان جميعاً حيث إنهم مكّنوا جميعاً دون تفريق.

والحقائق التاريخية شاهدة على أن سمات المجتمع الإسلامي عبر التاريخ كانت سمات إنسانية. فلو راجعنا التاريخ الحضاري لأمتنا لوجدنا أن العناصر الإسلامية وغير الإسلامية اشتركت في عملية البناء الاجتماعي. وكانت الفرص متكافئة أمامها جميعاً لإثبات وجودها وإظهار مهاراتها في مجالات الحياة كلها.

يقول آدم متز:

(ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال، وكان قدمهم راسخاً في الصناعات التي تدر أرباحاً وافرة، فكانوا صيارفة وتجاراً وأصحاب ضياع وأطباء.

---

(١) النجم: ٣٩.

(٢) الأعراف: ١٠.

(٣) «التفسير الكبير» ١٤/٢٨.

إن أهل الذمة نظموا أنفسهم بحيث كان معظم الصيارفة والجهابذة في بلاد الشام يهوداً، على حين كان أكثر الأطباء والكتبة نصارى)[1].

وهنالك قضية اجتماعية مهمة لا بد أن نبحثها في هذا المجال ونبين موقف الإسلام منها. ألا وهي قضية المرأة ودورها في التنمية الاجتماعية، لأن هذا الدور ثابت وواقعي باعتبار أن المرأة تمثل نصف المجتمع.

ومن المؤسف أن أقول هنا إن الحقائق الإسلامية حول المرأة قد تعرّضت إلى تفسيرات خاطئة وتشويهات مقصودة من حيث إن كثيراً من الناس يحكمون على هذه القضية من خلال التيار القديم الفاسد الجاهل المريض الذي يعود إلى عصور من الضعف الإيماني والتأخر الحضاري والتفكير العامي الوليد من العادات القبيلية والتقاليد الاجتماعية الناتجة من تطور أعمى غير موجّه.

لقد وضع الإسلام أساساً متيناً لتكوين الأسرة القوية وشرّع لها الضمانات التي تؤدي إلى إنجاح عملية الزواج والإنجاب والتربية، حتى تكون الأسرة قادرة على مواجهة عملية التنمية والتغيير.

إن الإسلام وضع مقدّمات سليمة للزواج وعدّ رضا الطرفين أساساً لإبرامه، وفرض التساهل في المهور وأمور الزواج المادية، وحدّد الحقوق والواجبات الزوجية، ووضع قانوناً أخلاقياً سليماً لكي يكون أساساً للتعامل الأسري حتى لا تنهار الأسرة، فيؤثر انهيارها في نموّ المجتمع وانحرافه. وعدّ الطلاق أكره الحلال إلى الله ووضع دون إيقاعه عقبات شتى. والنصوص الواردة، في الكتاب والسنّة، عن تعدد الزوجات توحي بأن الإسلام لا يعده قاعدة عامة، بل رخصة لا تستعمل إلا للضرورات، والقاعدة الشرعية أن الضرورات تقدّر بقدرها.

---

(١) «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» ٨٦/١.

ومن أهم المبادىء التي جاء بها الإسلام رفعاً لشأن المرأة اعترافه بإنسانيتها واستقلال شخصيتها وعدِّها أهلاً للتدين والعبادة، وإقرار حق المبايعة لها كالرجل ودعوتها إلى المشاركة في النشاط الاجتماعي. وقد سمح لها بالأعمال التي تتفق مع طبيعتها وشرع لها نصيبها في الميراث وأشركها في إدارة شؤون الأسرة وتربية الأولاد وأوجب معاملتها بالمعروف واحترام آدميتها كما أنه ساوى بينها وبين الرجال في الولاية على المال والعقود، وأقرّ لها شخصيتها القضائية المستقلة[1].

وإذا كان وضع المرأة اليوم في كثير من جوانب حياتها المتخلّفة في البلاد الإسلامية يعيق عملية التقدم والتنمية، فإن ذلك ناتج عن أن الحياة الاجتماعية الإسلامية مشت في خط معاكس في كثير من جوانبه لمبادىء الإسلام وأحكامه وتشريعاته وأن العادات القديمة والتقاليد الاجتماعية الفاسدة هي التي تتحكم في علاقات الناس العامة والخاصة.

وإن دراسة سريعة لوضع المرأة في العصور الإسلامية الزاهرة لدليل واضح على ما نقول.

---

(١) راجع «حقوق المرأة في الإسلام» للسيد محمد رشيد رضا. و«حقوق المرأة في الإسلام» للدكتور علي عبد الواحد وافي. و«المرأة بين الفقه والقانون» للدكتور مصطفى السباعي. و«الإسلام والمرأة المعاصرة» للأستاذ البهي الخولي.

النظام السياسي الإسلامي ودوره في التنمية

النظام السياسي الإسلامي في أرجح الآراء قائم على أساس الشورى الملزم، أي إن الإمام أو الخليفة أو رئيس الدولة الإسلامية ملزم باتباع آراء الأكثرية في مجلس الشورى أو أهل الحَلّ والعقد دفعاً للخلاف ودرءاً لمفسدة الاستبداد والطغيان.

وبذلك يعتمد هذا النظام على مشاركة الأمة في حمل أمانة الحكم واختيار ممثّليها ورئيس دولتها الذي هو نائب عن الأمة ـ لا عن الله تعالى ـ في تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية وتنظيم أمور الإدارة والسياسة الحيوية وقيادة حركة المجتمع في مجالات الحياة كافة[1].

وقولنا: هو نائب عن الأمة، لا عن الله تعالى، يبعد السياسة الإسلامية تماماً عن «الثيوقراطية» أو نظرية الحكم الإلّهي الذي ساد تاريخ العالم القديم والوسيط[2].

---

(١) «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد عبد الله العربي: ٦٤، الأولى ـ القاهرة. و«مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية» للمستشار علي علي منصور، الأولى ـ القاهرة. و«الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي» للدكتور منير حميد البياتي: ص ١٥٦، الأولى ـ بغداد ١٩٧٩ م.

(٢) الثيوقراطية: عبارة عن كلمتين في اليونانية «ثيو» معناه: ديني، و«كرايتس» معناه: حكم. وهو الحكم القائم على التفويض الإلّهي، أي أن الحاكم يختاره الله فيحكم باسمه ويستمدّ منه سلطته، يحيط به جمع من الكهنة يسيطرون على الناس ويستغلّونهم. انظر: «القاموس السياسي» لأحمد عطية الله، القاهرة ـ عام ١٩٦٨.

ولكون الإمام أو الرئيس نائباً أو وكيلاً عن الأمة، فلها أن تعزله إذا خالف أحكام الشريعة أو طغى أو ابتدع في الدين أو خالف شروط النيابة أو الوكالة، لأن من يمتلك حق التولية يملك حق العزل[1].

ومن الحقائق المهمة عن الدولة الإسلامية، أنها دولة قانونية بكل ما تحتمل هذه الكلمة من المعاني الحديثة.

إن لها دستور رصين يعتمد على المصادر الشرعية من القرآن الكريم والسنّة الشريفة والإجماع والقياس، وعلى المصادر التبعية الأصولية الأخرى التي هي وسيلتها في مواجهة الحياة المتغيرة، والاجتهاد المستمر لإيجاد الحلول المناسبة لقضاياها ومشاكلها، ولها أنظمة إدارية ورقابية قابلة للتطور والنماء لتحقيق المصالح العامة.

وحدود السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية محددة وواضحة في الشريعة، ومبنية على مبادىء دقيقة تحقق العدالة الكاملة الشاملة لأفراد المجتمع جميعاً.

ويمتاز النظام التشريعي السياسي الإسلامي بتحقيقه الحقوق والحريات العامة والشاملة لرعايا الدولة الإسلامية دون تفريق بين فرد وآخر.

وجاءت هذه التشريعات إقراراً لآدمية الإنسان في المجتمع بدرجة كافية، بحيث يشعر الإنسان في ظله بالأمن النفسي والاجتماعي حتى يستطيع أن يستغل طاقاته كلها من خلال حريته في مشاركته السياسية وخدمة المجتمع في سبيل رقيِّه الحضاري. والإنسان الذي يُساق قسرياً في المجتمع وتُهدر إنسانيته وتُطمس معالم شخصيته إنسانٌ معطَّل القوى مزعزع الشخصية، قلق وخائف ولن يستطيع أن يشترك بقوة وأمان في بناء مجتمع الإنسان. فقوة السياسة الاجتماعية وتماسكها وشوريتها وتقدّمها تتماسك طردياً مع إبراز كرامة

---

(١) «الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي» د. منير حميد البياتي: ص ٣٤٦.

الإنسان وتحقيق آدميته. ولا يمكن أن تتحقق كرامة الإنسان إلا من خلال مبدأين:

الأول : إقرار حريته، فلقد مرّ بنا أن القرآن الكريم قد جعل الإنسان مكلفاً مسؤولاً. وهذه المسؤولية لن تتحقق إلا من خلال حريته التي تمثل ذاته في الاختيار وإلا كيف يكون مسؤولاً؟

وتتفرع من ذلك حريته في العقيدة والرأي وحريته في التملك وحريته في استخراج طاقاته الفطرية إلى حيِّز الوجود[1].

وهذه الحرية ليست مطلقة، فحريته في الاعتقاد لا يجوز أن تتحول إلى أذى للآخرين في عقائدهم. وحريته في التملك لا يجوز أن تكون مطلقة تلحق الضرر بأملاك الآخرين. وحريته في إبراز طاقاته لا يجب أن تكون سلباً للطاقات الكامنة بالاستعداد أو بالفعل عند الآخرين.

الثاني : عدم استغلاله من حيث هو إنسان، لأن استغلاله من لدن إنسان آخر يعني قتل آدميته وتعطيل طاقاته. وبذلك يحدث ظلم كبير يلحق ضرراً بالغاً بالإنسان من حيث ذاته، والمجتمع من حيث استفادته من الطاقات المسلوبة، فينتقل المجتمع إلى مجتمع السيّد والمسود، وهو المجتمع الظالم الذي رفضه القرآن الكريم والذي سماه مجتمع أهل الترف الذين يقفون دائماً أمام كل تغيير صالح.

قال تعالى:

﴿وما أرسلنا في قريةٍ من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أُرسلتم به كافرون﴾[2].

---

(١) «حركة التغيير الاجتماعي في القرآن» للمؤلف: ٦٥، الأولى ـ بغداد.
(٢) سبأ: ٣٥.

ولو تأملنا في ملامح المجتمع الإسلامي في العصور التاريخية الزاهرة، لرأينا أن اعتراف الإسلام بحرية الإنسان العقيدية والفكرية كان له دور عظيم في التقدم الحضاري والتنمية الاجتماعية، بحيث استطاع كل فرد في المجتمع الإسلامي أن يؤدي دوره دون رقيب أو عائق مهما كان نوعه. وإن ملايين المخطوطات في شتى العلوم والفلسفات والآداب والفنون المنتشرة في مكتبات الشرق والغرب لدليل واضح على الإنجاز الحضاري الإسلامي الذي تم في ظل تشجيع الإسلام لحركة العلم والحرية الفكرية[1].

ولا بد هنا أن أناقش موضوعاً مهماً كثيراً ما يُثار في الأوساط الإسلامية والثقافية العامة وهو عدّ نظام الشورى وكأنه هو الديمقراطية الغربية. وفي جواب ذلك أقول:

من القضايا المسلّمة في الدراسات الإنسانية الحديثة أن المصطلح الحضاري في عصرنا هذا يعبِّر تمام التعبير عن منظومته الحضارية ويأخذ مفهومه من الجزئيات المترابطة التي يشكل نسيجها الباطن. ولذلك فهو جزء لا يتجزأ من تلك المنظومة.

وإخراج مصطلح ما من منظومته واستعماله منفرداً في منظومة حضارية أخرى يؤدّي إلى التداخل في المفاهيم وزعزعة المنطق الداخلي فيها.

ومن هنا فإن تصورنا لا يكون سديداً للمصطلحات إلا إذا فهمناها من خلال تطوّرها الحضاري داخل منظومتها وأنماطها.

ولا شك أن كل حضارة لا بد أن تكون لها «نظرية حضارية» أو «إيديولوجية» خاصة، أو «مذهبية» ذات منطلقات محدّدة مترابطة. وهذه النظرية الحضارية لا تتوضح قط إلا من خلال مصطلحاتها، فهي ومصطلحاتها

(١) راجع في هذا «تاريخ الإسلام السياسي» للدكتور حسن إبراهيم حسن؛ و«الحضارة الإسلامية» لآدم متز.

متلازمتان لا تنفصلان، إلا إذا أردنا تفكيك تلك الحضارة وتغيير خط سيرها وبنائها من جديد.

ولم يتوضح هذا النظام الحضاري الخطير في زمن سابق، كما توضح في العصر الحديث، حيث تتشابك النظريات الحضارية تشابكاً معقّداً، لا يمكن التفاهم فيها إلا على أساس الوضوح التام في استعمال المصطلحات فيها.

إن أيّ تغيير حضاريّ أو اجتماعيّ إذا قاده التلفيق السطحي بين عدد من المصطلحات التي تنتمي إلى مجموعات متباينة في أصولها وتطوّرها التاريخي، فإنه يفتقد التخطيط الموجَّه ويدخل في إطار الاضطراب الشديد في الفكر والممارسة، ولا تكون التنمية في هذه الحالة متوازنة. ومن هذا المبدأ فإن حركة التغيير تلك تتزعزع وتدور في حلقة مفرغة ولا تؤدِّي إلى النتيجة المرجوّة منها.

ومن الجدير بالذكر هنا أن كثيراً من كُتّابنا ـ إسلاميين أو غيرهم ـ لم يكونوا يدركون هذه الحقيقة الحضارية إلى مشارف الخمسينات من قرننا الحالي، لعدم احتدام الصراع الفكري يومئذ في المجتمع الإسلاميّ، ولأنهم في أحسن الأحوال كانوا في حالة الدفاع عن الذات، وكانوا يحاولون أن يُوجدوا لكل عنوان برّاق في الحضارة الغربية مثيله في الإسلام، عن طريق عقد مقارنات شكلية لا تبدأ من البنى التحتية التي تقوم عليها النظريات الحضارية ومصطلحاتها الخاصة.

من هذه المقدمة الموجزة أستطيع أن أقول:

إن القول بأن ديمقراطية الغرب هي نظام الشورى الإسلامي بعينه تسطيح شديد للموضوع، وتعميم غامض يحتاج إلى مقارنة موضوعية شاملة، لأنه يقطع المصطلح الحضاري عن نمطه ويضعه بمقابلة مصطلح حضاري

آخر دون مراعاة نمط كلٍّ منهما ودون الالتفات إلى دراسة الجزئيات المترابطة التي يجمع بينهـا منطق واحد، داخل كل نمط.

وبهذا فإن هذا المنهج يدخل فيه الخلل والاضطراب بالاعتماد على ظواهر الأمور وعدم الدخول في الأعماق، من أجل إقامة الموازنة الصحيحة.

إننا نرفض وضع الديمقراطية بمقابلة نظام الشورى الإسلامي، لأن الديمقراطية تقوم على أساس مشاركة الجماهير الإنسانية في الحكم والإدارة والإسلام لا يريد ذلك، بل إن مذهبية الإسلام في الإنسان تقوم على تكريم الإنسان والحفاظ على آدميته، بإنقاذها من أنواع الاستلابات المتوقعة التي تقضي على حريتها وتستعبدها وتسحق كرامتها، كما أن النظام السياسي الإسلامي جعل من الإمام أو الرئيس نائباً عن الأمة وليس نائباً عن الله تعالى كما مرّ بنا قبل، فإذا أخل بشرط من شروط العقد الذي بينه وبين من اختاروه، جاز لهم أن يُلغوا ذلك العقد، كما هو مفصَّل في مصادر الفقه السياسي الإسلامي[1] لا سيما الحديث منها.

والإسلام بجانب ذلك ترك مساحة واسعة في تدبير شؤون الدنيا لحركة العقل المسلم. ففي كل عصر يمكن أن يتحقق ذلك الانتخاب بأفضل طريقة ممكنة عقلاً وواقعاً، لتحقيق المشاركة الفعلية في الحكم. وتاريخ الإسلام الراشد كله قائم على أساس المعارضة الصريحة النزيهة البنّاءة[2]. ورسول الله ﷺ فيما لم يكن فيه وحي، كان يتنازل عند الرأي الذي تصدره الأكثرية من أصحابه، كما وقع ذلك قبيل معركة أحـد، وفيه نـزل قولـه تعالى: ﴿وشاورْهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾[3].

---

(١) ابن تيمية: «السياسة الشرعية»: ص١٣.

(٢) «تاريخ الإسلام السياسي»: ١/٢٦٨.

(٣) آل عمران: ١٥٩.

أخرج ابن مردويه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»(1).

يؤيد ذلك ما أخرجه الإمام أحمد عن عبد الرحمن بن غنم أن رسول الله ﷺ قال لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»(2).

أما أن بعض الفقهاء في تاريخنا اعترفوا بالواقع المخجل بعد «صفين» فقنّنوا نظرية عدم التزام الخليفة أو رئيس الدولة برأي الأكثرية في مجلس الشورى أو أهل الحَلّ والعقد، من خلال تخريجات متكلّفة وتأويلات بعيدة من تعاليم الكتاب والسنة وحياة الصحابة، فنحن لسنا مُلزمين في هذا العصر بما وقع في التاريخ، لأن الوحي الإلَهي أوْلى بالاتباع، فهو معصوم مستقل عن الزمان والمكان، والتاريخ حركة الإنسان، وحركة الإنسان يتوزعها الحق والباطل والصواب والخطأ.

ولقد ذهب كثير من المحقِّقين الذين كتبوا في النظام السياسي الإسلامي، لا سيما في العصر الحديث، إلى تفنيد تلك النظرية المستبدة التي أهانت في معظم فترات تاريخنا آدمية الأمة المسلمة، وسلّطت عليها الأهواء الفردية، والشهوات الذاتية التي كانت مسؤولة إلى حد بعيد عن مآسي انهيار الحضارة الإسلامية.

وهنا يحق للقارىء الكريم أن يسأل: لمَ إذن تصرّ على عدم وضع لفظ الديمقراطية بمقابلة لفظ الشورى في الإسلام، وقد عرضت بأن ما تحققه الديمقراطية، يدعو إليه نظام الشورى الإسلامي بأجلى صورة وأوضحها؟

أقول:

---

(1) «فتح القدير» للشوكاني: 1/395، ط دار المعرفة ـ بيروت.
(2) «روح المعاني» للآلوسي: 4/106، ط المنيرية ـ القاهرة.

ومع ما ذكرنا كله، فبين المصطلحين فرق كبير، ذلك لأن كلاًّ منهما، ليس لفظاً لغوياً مرادفاً للآخر. فالشورى جزئية سياسية من مذهبية الإسلام الشاملة في الوجود كله، والديمقراطية ليست هي الظواهر السياسية العامة التي يراها بعض كُتّابنا إنما هي جزء من نظام متشابك يندرج تحت مظلّة الحضارة الغربية. ومن المعلوم أن الحضارة الغربية بشموليتها تختلف عن الحضارة الإسلامية من حيث العقيدة والشرائع والقيم، أي أن «إيديولوجيات» الحضارة الغربية في نظرتها إلى الوجود غير مذهبية الإسلام في نظرتها إلى الوجود.

ومن المعلوم كما يقول «كوسدورف»: (إن نظام كل ثقافة يتحدّد تبعاً للتصور الذي تكوّنه لنفسها عن الله والإنسان والعالم والعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع)[1].

وتبعاً لهذا، فإن التشريع والقيم في أصولها وفروعها، في النظام الديمقراطي هو من صنع الشعب، لأن تعريف الديمقراطية عند أهلها هو (أن يحكم الشعب نفسه بنفسه مباشرة أو عن طريق ممثّليه في مجلس النواب)[2].

فالنظام الاجتماعي العام المنبثق من الديمقراطية هو النظام العلماني، أي فصل الدين عن الدولة. وهذا لا تقره مذهبية الإسلام عقيدة وشريعة في المجتمع؛ لأن الأنظمة العامة المتفرعة منها، لا بد أن تستند على نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. فالأمة الإسلامية، ليس لها حق تغيير أحكام الله القاطعة، ولا الانطلاق في اتخاذ المواقف الحيوية الكلية من «إيديولوجية» غير مذهبية الإسلام في الوجود، والتي تخضع الجزئيات المتفرعة منها لتغيّرات الحياة، في داخل الضوابط الأصولية المعروفة في عالم الاجتهاد والمستنبطة من الكتاب والسنّة وطبيعة اللغة وحقائق المنطق العقلي العام الذي هو الحد المشترك بين البشر. فكيف يمكن إسلامياً ومنهجياً أن

---

(١) «تكوين العقل العربي» للدكتور محمد عابد الجابري: ص ١٨.

(٢) راجع «القاموس السياسي» لأحمد عطية، ط ٢ عام ١٩٦٨ م ـ القاهرة ـ لفظ الديمقراطية.

نسمي النظام الإسلامي بعد ذلك بالنظام الديمقراطي أو أي لون آخر من مصطلحات الحضارة الحديثة؟ ولِمَ نرفض مصطلح «نظام الشورى الإسلامي»؟ وما الضرورة المنطقية التي تفرض علينا الخضوع المستمر لمصطلحات المنظومة الحضارية الغربية، المادية أو العلمانية، غير المهتدية بهداية الإسلام الذي نؤمن به، والذي إن وَعَيْنا مبادئه وعياً أصولياً عصرياً، اجتمعنا في تحديد المصطلحات، وتوحّدنا فكرياً وتخلّصنا من المفاهيم الملتبسة والأفكار المضطربة ذات المضامين التلفيقية المتضادة.

إن الكُتّاب الذين وضعوا مصطلح الديمقراطية بمقابلة مصطلح الشورى الإسلامي، والذين شرحوه فوقياً ولم ينزلوا إلى البنيان التحتي لم يقولوا لنا مثلاً رأيهم في:

أ ـ قضية فصل الدين عن الدولة في النظام الديمقراطي؟ هل هم مؤمنون بذلك، وهل يمكن في ظل نظام ديمقراطي تطبيق شريعة الإسلام ـ لا أقصد الفقه المتغير ـ؟ وهل يمكن أن يقولوا فيما إذا كانت الشريعة مطبّقة واقعياً في ظل ما يسمى بالأنظمة الديمقراطية المعمول بها في أجزاء معينة من العالم الإسلامي اليوم؟ ولو في شكلها الظاهري.

ب ـ هل يؤمنون بقيام أحزاب في ظل النظام الديمقراطي إذا كانت مبادؤها تصطدم أساساً مع أصول عقيدة الإسلام وقواعده العامة ومقاصده في الحياة؟

جـ ـ هل الحريات العامة للأفراد والجماعات في ممارسة أنواع الرذائل وعدم التزام الدولة بالنظام الأخلاقي الإسلامي في المجتمع، تدخل ضمن مصطلح النظام الديمقراطي الذي تخص قضية القيم والأخلاق فيه، الأفراد أنفسهم، يثبتون فيها حريتهم متى شاءوا؟

فإن كانوا يقولون بأننا نريد أن نضع النظام الديمقراطي بدل نظام الشورى الإسلامي على الرغم من فصل الإسلام عن الدولة، عقيدة وشريعة وقيماً، فهذا لا يسلّمه لهم أيّ مسلم له حظّ قليل من دراسة المبادىء الأولية

للإسلام، لأنه من البديهي أن الإسلام نظام متكامل قائم بذاته جاء ليجد طريقه في الحياة.

وأما إن قالوا: لا، نحن نؤمن بتحكيم شريعة الله في المجتمع، ولا ندعو لقيام أحزاب ملحدة أو علمانية في المجتمع في ظل النظام الديمقراطي الذي نؤمن به. . .

أقول: إذن غدا الخلاف هنا لفظياً بيننا وبينهم. وحينئذ لا ضرورة لاستعمال لفظ الديمقراطية، الذي يحدث الالتباس ويربك الفكر، ويتعرض لتغيير المفاهيم، ولأنهم لا يخسرون شيئاً إذا دَعَوْا إلى كل ما يدعون إليه من معارضة الحكم الاستبدادي الفردي، وتحقيق إنسانية الإنسان والمشاركة الصحيحة في الحكم، ووجود مجلس النواب والمعارضة البنّاءة والصحافة الحرة النزيهة، وغير ذلك في إطار نظام الشورى الإسلامي.

ولكن المشكلة الكبيرة أن كثيراً من المثقفين في العالم الإسلامي الذين يعيشون في إطار المنظومة الحضارية الغربية، بفروعها المتضادة، وفي داخل مصطلحاتها لا يتصورون أن يتم التفاهم إلا بما نشأوا عليه.

فمتى إذن، نبني مصطلحاتنا، وكيف نحافظ على هويتنا ونسترجع خصوصية حضارتنا، التي لا يسعنا ونحن مسلمون، إلا أن تقودها مذهبية الإسلام؟!

وقد يقول قائل: أليس هذا المنهج الذي تدعون إليه ينتهي بنا إلى الانغلاق وعدم التفتّح على الحضارة الحديثة؟

أقول: لا. . لا يدل على شيء من ذلك، لأن التفتّح الواعي على الحضارات، لا يكون بنقل قوالب ومصطلحات جامدة وجاهزة، بلا اتخاذ موقف حر مخطّط منها ولا إثبات وجود، بل بدراستها والاندماج معها عبر حوار حضاري عاقل بنّاء، للاستفادة القصوى من علومها ومعارفها وتنظيماتها ومن خلال أسلمة ثقافتها الغزيرة.

النظام الاقتصادي الإسلامي ودوره في التنمية

حول المنهج:

من المعلوم لدى العلماء والدارسين أن المشكلة الاقتصادية في تاريخ الإنسان منذ أقدم الأزمنة إلى اليوم تشكّل جانباً من أهم جوانب الحياة الاجتماعية، إن لم نقل أهمها وأخطرها في التأثير المباشر على سلوك الإنسان وتصرفاته. ومن هنا فإن الإسلام الحنيف قد وجّه نظر الإنسان إلى خطورة هذه المشكلة، ووضع لحلّها أسساً واقعية تشكّل الخطوط الرئيسة لنظامه الاقتصادي المتشابك مع أنظمته الأخرى المتكاملة التي تنظم الحياة الإنسانية تنظيماً دقيقاً تقوده إلى الأمن والسلام والسعادة، والتي تنطلق من المذهبية الإسلامية في الوجود.

وعلى الرغم من وجود هذا النظام الإسلامي العادل، فإن عراقيل كثيرة في تاريخنا الطويل قد حالت في معظم فتراته، لا سيما بعد سقوط الخلافة الراشدة، دون تحقيق أهدافه ومبادئه على الوجه الصحيح، وكانت النتيجة الحتمية عدم بلورة التطبيقات السليمة له، بحيث تؤدّي إلى تأصيل جذوره وتثبيت دعائمه لتشكّل أطراً ثابتة وواضحة، يصعب التلاعب بها أو طمس معالمها النظرية والتطبيقية في الصدر الأول وإنكار أهدافها العادلة التي جاءت بها لبناء الحياة الآمنة.

علماً أن تأثير العدل الإسلامي واضح جداً، حتى في عصور الانحراف بحيث لو قيس تاريخنا الاقتصادي بالتواريخ الاقتصادية للأمم الأخرى، كان تاريخنا عادلاً بالنسبة إلى التواريخ الأخرى.

وعلى الرغم من الجهود المخلصة لعدد من المفكرين والفقهاء والاقتصاديين في محاولة تقديم صورة صحيحة لذلك النظام الاقتصادي الإسلامي، إلا أن استمرار ضغط الرواسب النفسية التاريخية، وظهور عقبات فكرية جديدة ما زالت تحول دون تقديم أسس واضحة لذلك النظام الدقيق دائماً، والذي يستطيع المثقف المنصف طالب الحق، من خلال قراءاته أن يضع يده على مواطن الحق والقوة والعدالة فيه، لا سيما بعد ظهور أبحاث جامعية متنوعة، تخطط للوصول إلى رسم كليات وجزئيات ذلك النظام في إطار علمي منهجي يستطيع أن يقف على قدميه ويزحزح من أمامه النظريات الاقتصادية السائدة المخالفة له.

ونحن في بحثنا هذا نحاول أن نقدم مجموعة من الملاحظات المنهجية التي تعترض أحياناً سبيل الوصول إلى صياغة تفاصيل النظام الاقتصادي الإسلامي صياغة علمية شاملة دقيقة.

● **الملاحظة الأولى:**

هي الاتجاه الذاتي الذي يتمكن من الباحث بناءاً على الاقتناع بفكرة مسبقة، لا يستطيع التحرر منها ومن نتائجها التي تبعد صاحبها عن الحقيقة. فهؤلاء الباحثون يأتون على سبيل المثال إلى القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة فيحاولون أن يبحثوا عن الآيات والأحاديث التي تؤيد وجهة نظرهم، حتى إذا وقعوا عليها فرحوا بما يدل عليه ظاهرها. ومن خلال فورة الحماس للفكرة وتحت ضغط غريزة حب السيطرة غير المهذبة على الخصم وإفحام حججه يسارعون في تقرير أفكارهم، مقيمين الحجة عليها من ظواهر تلك النصوص، وينزلونها منزلة المسائل القطعية، في حين لو أنصفوا مع الحق واتبعوا المنهج العلمي الصحيح ودققوا في التأويل والاستنباط من النصوص الشرعية، لعلموا أنهم على خطأ جسيم بل هم بعملهم هذا يحرّفون الكلم عن مواضعه، ويقررون الأفكار بناء على جانب واحد من فهم النصوص على طريقة المستشرقين.

إذ من المسلّمات الجوهرية في ضوابط فهم النصوص الشرعية جمعها في موضوع واحد ودراستها لغوياً وأصولياً بدقة، وتقليبها على وجوهها المتنوّعة والنظر في مقاصدها ومآلاتها.

ولقد جرّ هذا المنهج الخاطىء بعض الدراسات الاقتصادية الإسلامية في العصر الحديث إلى متاهات لا حصر لها، وكاد أن يضيع عليها أصالتها وشخصيتها المستقلة.

فكل دارس لنظرية اقتصادية حديثة ومتأثر باتجاهاتها يحاول أن يخضع نصوصاً منفردة بمعزل عن أخواتها من النصوص الأخرى، إلى الوجهة التي يريد أن يتجه إليها، منطلقاً من مصطلحات غريبة عن الاقتصاد الإسلامي، غير نابع من طبيعته، فيحدث بذلك التباساً شديداً، إذ المصطلحات في هذا العصر قد تحدّدت ودخلت تحتها أوضاع اقتصادية واجتماعية ونفسية خاصة، لا يمكن أن تفهم إلا من خلالها.

● **الملاحظة الثانية:**

لا بد أن يكون معلوماً لدى الدارسين أن النظام الاقتصادي الإسلامي هو كباقي أنظمة الشريعة الإسلامية العامة، ينطلق من المذهبية الإسلامية في الوجود. وهذه المذهبية كما ذكرنا أكثر من مرّة، تمتاز بخصائص جوهرية تميّزها عن «الإيديولوجيات» المادية المعاصرة، ولذلك فالباحث الاقتصادي الإسلامي ينطلق من أرضية إسلامية واضحة، وفي ضوء أصول وقواعد تشريعية إلّهية معصومة، فهو عندما يتخذ مواقفه الاقتصادية وغير الاقتصادية، يتخذها منطلِقاً من تلك الأصول والقواعد في إطار المذهبية الإسلامية، فليس له حينئذ أن ينظر إلى «إيديولوجية» اقتصادية معاصرة من خلال نظرة المذهب الآخر.

فعلى سبيل المثال يجب أن يحذر الباحث المسلم أن ينظر إلى الرأسمالية وتطوّرها الحديث من خلال نظرة الماركسيين التقليدية، والعكس صحيح أيضاً. إذ من الخطأ أن ننظر إلى الماركسية وتطورها المعاصر من خلال نظرة الرأسماليين التقليدية.

إن اتباع هذه القاعدة المنهجية الإسلامية العادلة سيحول بيننا وبين الوقوع في تلفيقات هشّة لا يربط بينها منطق إسلامي داخلي قويم. وسيؤدِّي بنا زيادة على ذلك إلى الاختلاف وكثرة التأويلات. بينما الانطلاق السديد من المذهبية الإسلامية، سيجعل اتفاقنا ووضوحنا أقرب وأكثر رسوخاً، لا سيما في الأسس والكليات التي لا بدّ أن تتحكم في الممارسة الاقتصادية اليومية.

● **الملاحظة الثالثة:**

إنها تكمن في أن بعض الباحثين والفقهاء في العصر الحديث يقفون دائماً ـ عندما يقرِّرون أفكارهم ـ عند عصر معيّن أو عصور معيّنة أو فقيه معيّن أو فقهاء معيّنين، دون الفهم الواعي لقضية التلازم بين الفقه الإسلامي والظروف الزمانية والمكانية.

إن النظام الاقتصادي الإسلامي كسائر جوانب الإسلام الأخرى في التشريع نظام عام كامل. كل عصر يستمد منه بقدر ما يسع مستواه العقلي وإدراكه الحضاري. ويستحيل أن تستوعب العقول البشرية الناقصة كمال الإسلام كلِّه في عصر أو عصور. والتغيرات والتطبيقات التي تتصل بطبيعة المرحلة واتجاهها الحضاري، لا يجوز أن تحسب عليه أو تجعل الممثلة الوحيدة لأسسه ومبادئه.

ولا بد أن يتقدم الحديث عن الاقتصاد الإسلامي التحرّر من الأطر التاريخية غير الإسلامية في الثقافة والتطبيق اللذَيْن تسلّلا إلى حضارتنا الإسلامية، بعد الاحتكاك الحضاري الذي حدث بعد عصر الفتوحات الإسلامية.

إن العصر الذي نعيش فيه هو عصر كشف فيه العلم عن كثير من قوانين الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وحصلت لدينا معلومات وافرة تتصل بمجموعة من المعارف الدقيقة. فطبيعة الإسلام الحركية المراعية للتطورات الزمانية والمكانية، تدعونا إلى أن ننتهي في الحكم على الأشياء بعصرنا ولا نقف عند عصور سابقة فحسب، بل يجب علينا أن ندرس العصور المتلاحقة وظروفها ناقدين لها مستفيدين من الأخطاء التي وقعت فيها، لتوجيه النظام الاقتصادي

وجهة سليمة، تنسجم أكثر مع أصول وقواعد النظام الإسلامي العام.

على أن كثيراً من الباحثين يسبغون على كل ما هو قديم نوعاً من الثبات والقداسة، غافلين عن المنهج العلمي الصحيح في البحث الذي دعانا إليه القرآن الكريم للوصول إلى الحقيقة.

وإحدى خطوات ذلك المنهج الحق هو عدم تقديس القديم لقدمه. قال تعالى: ﴿بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قال أَوَلَوْ جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أُرسلتم به كافرون﴾[1].

ولا بد لفقهائنا ومفكرينا في هذا العصر أن يمتلكوا الجرأة الكافية لتجاوز اجتهادات مرتبطة بزمان يخالف زماننا في كثير من جوانبه الحضارية، إذا ثبت لهم أنه من الممكن أن يصلوا إلى تحقيق مصلحة المجتمع خارج تلك الاجتهادات في داخل الأصول والضوابط نفسها التي انطلق منها الفقهاء الأوّلون، رحمة الله تعالى عليهم أجمعين.

إن الإجماع الأصولي حجيته معروفة عند الأصوليين، وما عدا ذلك، فلا حجّة فيه إذا ما وجدناه يقف عقبة أمام تطور مجتمعنا إلى المجتمع الحضاري القويّ المنضبط بضوابط الإسلام وأصوله وقواعده.

من الغريب أن نجد أن الإمام أبا حنيفة النعمان رضي الله عنه يقول: (إذا أجمعت الصحابة على شيء سلّمنا وإذا أجمع التابعون على شيء زاحمناهم)، وأن نقرأ للإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه قوله: (الإجماع أن يُتبع ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه وهو في التابعين مخيّر)[2]، ثم نرى فقهاء أو كتّاباً يعيشون في القرن الخامس عشر الهجري، يُنزلون رأي الفقيه أو المذهب أو مجموعة من العلماء منزلة النص فلا يتزحزحون عنه بدعوى

(١) الزخرف: ٢١، ٢٢، ٢٣.

(٢) «إرشاد الفحول»: ص ٨١ ـ ٨٢، الأولى.

تقديس القديم وسدّ باب الاجتهاد، مخالفين بذلك طريقة السلف الصالح في فهم أصول الدين وفروعه وفي فهم طبيعة التطوّر الاجتماعي في المجتمع الإنساني.

وقبل أن نختم هذه الملاحظة، لا بد لنا أن نذكر أننا نقرأ بين حين وآخر ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي المنجز. وهذا القول إجمال يحتاج إلى تفصيل. فإن كانوا يقصدون أن الأصول والقواعد العامة منجزة محدَّدة، فهذا صحيح لا يختلف فيه عالمان بأصول الإسلام؛ أما إذا كان المقصود بأن هذا الاقتصاد ليس كاملاً بأصوله فحسب، بل بجزئياته أو وسائل تحقيقه التفصيلية أو أنه كامل لا مجال للنظر في بعض جوانبه الاجتهادية عبر التاريخ فإنه ليس صحيحاً، لأن كل عصر يستطيع أن يستنبط ويضيف ويحذف تماماً كالفقه في عمومه. فنحن لا نستطيع أن ندّعي بأن الفقه الإسلامي منجز في تفصيلاته وجزئياته المتصلة بتطوّر الحياة اليومية إلى يوم القيامة. وإلا كان القول بالاجتهاد في الفقه الإسلامي عبثاً.

● **الملاحظة الرابعة:**

دراسة الظروف الاقتصادية في عصر النبي ﷺ لأنها طريق صحيح لفهم النصوص المتعلّقة بالموضوع وإدراك مقاصدها. وقد كان فقهاؤنا قديماً يفعلون ذلك. ومن هنا فإنهم كانوا أكثر دقة من كثير من كُتّابنا المحدَثين، وأقرب إلى تفهم روح الشريعة وغاياتها. مثال ذلك ما فعله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى في حديث التسعير الذي رواه أنس رضي الله عنه قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعّرت، فقال: «إن الله هو القابض الباسط الرزاق المسعِّر وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال»[1]، فقد درس الظروف الاقتصادية التي كانت سائدة في المدينة وانتهى إلى أن تحريم التسعير تبعاً لظاهر هذا الحديث ليس صحيحاً. قال: (فإن هذه قضية معيّنة، وليس لفظاً

(١) رواه الخمسة إلا النسائي وصححه الترمذي. انظر «نيل الأوطار» للشوكاني: ٥/٢٣٢.

عاماً، وليس فيه أن أحداً امتنع عن بيع يجب عليه أو عمل يجب عليه أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل. ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه، فإذا كان صاحبه قد بذله كما جرت به العادة، ولكن الناس تزايدوا فيه، فهنا لا يسعَّر عليهم. والمدينة إنما كان الطعام الذي يُباع فيها غالباً من الجَلَب. وقد يُباع فيها شيء يزرع، وإنما كان يُزرع الشعير، فلم يكن البائعون ولا المشترون ناساً معينين ولم يكن هناك أحد يحتاج الناس إلى عينه أو ماله ليُجبر على عمل أو على بيع. بل المسلمون كلهم من جنس واحد، كلهم يجاهدون في سبيل الله. ولم يكن من المسلمين البالغين القادرين على الجهاد إلا من يخرج في الغزو، وكل منهم يغزو بنفسه وماله أو بما يُعطاه من الصدقات أو الفيء أو ما يجهزه به غيره. وكان إكراه البائعين على أن يبيعوا سلعهم بثمن معيَّن إكراهاً بغير حق. وإذا لم يكن يجوز إكراههم على أصل البيع فإكراههم على تقدير الثمن كذلك لا يجوز)[1].

يقول الأستاذ محمد المبارك:

(وتحليل ابن تيمية لوضع المدينة وسوقها في العهد النبوي يدل على بصر وحُسْن تفهم للعوامل الاقتصادية. فقد فرّق بين السوق المغلقة التي تتّحد فيها كمية السلع وقد يحصل فيها حينئذ تحكّم من البائعين، فيجب التدخل والتسعير، وبين السوق المفتوحة للجَلَب من الخارج أو لتنمية المواد في الداخل عن طريق الزرع مثلاً. وهذه هي حال المدينة كما أوضح ابن تيمية فإن أكثر طعامها كما قال: يُجلب. لقد تجلى في هذا التحليل حسن تفهم المؤلف للموضوع واعتباره العوامل والنتائج الاقتصادية وذهابه إلى أهداف النص الشرعي ومراميه دون الوقوف عند ظاهره)[2].

---

(١) «الحسبة في الإسلام» ص ٣٥، نقلاً عن كتاب «التسعير في الإسلام» للبشرى الشوربي، ط ١٣٩٣ هـ.

(٢) «آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخّلها في المجال الاقتصادي»: ص ١٤١. راجع أيضاً «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم: ص ٢٧٨، ط ١٩٦١.

● **الملاحظة الخامسة:**

دراسة الاقتصاد الإسلامي في ضوء مقاصد الشريعة، ذلك لأن مجموعة من الرواسب التاريخية والنفسية فرضت على طائفة من الكُتّاب أن يسلكوا في معالجة المسائل الاقتصادية الإسلامية مسالك بعيدة عن تفهم مقاصد الشريعة، وفهموا نصوصاً واردة في ظاهرها بعيدة عنها، إذ من مقاصد الشريعة كما هو معلوم تحقيق مصالح العباد وترجيح المصلحة العامة على الخاصة ورفع الضرر واختيار أهون الضررين وتقديم الحاجات الضرورية وتكريم الإنسان ومنع استغلاله بأيّ شكل من الأشكال ورفع التعسّف عنه في استعمال الحقوق.

وعلى الرغم من هذه المقاصد العظيمة التي نتلمسها بصورة قطعية في النصوص الشرعية إلا أننا ما زلنا نرى أن البعض يعيقون تحقيقها بناء على نظرة سطحية إلى نصوص منفردة، بينما نرى أن الرسول الأعظم ﷺ وصحابته الكرام وكبار الفقهاء الأوّلين قد راعوها حق رعايتها ووجّهوا الحياة على أساسها.

ونحن هنا نلجأ إلى ذكر بعض الأمثلة كي نوضح بها كيفية فهم هذه المقاصد الجليلة.

فمن فعله ﷺ لتحقيق مصالح العباد أنه حمى مكاناً اسمه «النقيع» بينه وبين المدينة عشرون فرسخاً، حماه لخيل المسلمين من المهاجرين والأنصار للغزو في سبيل الله، أي حماه لمصلحة الجيش قائلاً: «حمى النقيع نِعْمَ مرتع الأفراس يُحمى لهن ويُجاهد بهن في سبيل الله»[1].

وجاء الصدّيق رضي الله عنه بعده، فحمى الربذة لإبل الصدقة أي الإبل المجموعة من الزكاة. وجاء بعده عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فحمى مكاناً ثالثاً اسمه (نقيع الخضمات) للخيل والإبل المُعَدّة للجيش[2].

---

(١) «الأموال»: ص ٢٩٨؛ «اشتراكية الإسلام» للسباعي: ص ١٦٠، ط ٢.

(٢) «الثروة في الإسلام» للبهي الخولي: ص ٢٢٧، ط ٢، ١٣٩١ هـ.

وقد رأى عمر أن يدخل في الحمى فقراء الناس دون أغنيائهم. وكان قد استعمل على الحمى مولى له اسمه (هني) فأوصاه بقوله (يا هن أضمم جناحك على الناس واتق دعوةَ المظلوم فإنها مجابة، وادخل رب الصريمة والغنيمة وإياك ونَعَم ابن عوف ونَعَم ابن عفان، فإنهما إن هلكت ماشيتهما رجعا إلى نخل وزرع. وإن هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاء بأبنائه يصرخ: يا أمير المؤمنين! أفتاركهم أنا لا أبالك!!)[1].

ومن باب مصلحة مجموع الأمة ما فعله عمر رضي الله عنه في أرض العراق حيث جعلها خراجية بيد أهلها[2].

وكذلك فعل في أرض الشام واقتنع بالفهم الدقيق للصحابيّ الجليل معاذ بن جبل حولها عندما قال له: إنّك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم يبتدرونه، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة الواحدة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدّاً، فلا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم[3].

وكان من فقه عمر بناءاً على فهمه العميق لنصوص القرآن والسنّة عدم الموافقة على تكدّس الثروة بيد قليلة.

قال أبو عبيد: أقطع أبو بكر طلحة بن عبيد الله أرضاً وكتب له بها كتاباً. . فأتى طلحة عمر بالكتاب، فقال: اختم شاهداً على هذا. فلما نظر فيه قال: لا أختم! أهذا كله لك دون الناس! فرجع طلحة مغضباً إلى أبي بكر فقال: والله ما أدري أنت الخليفة أم عمر؟ فقال: بل عمر ولكنه أبى.

وهنالك حادثة أخرى شبيهة بهذه، وقعت لعمر مع عيينة بن حصن[4].

---

(١) «الأموال» لأبي عبيد: ص ٢٩٨.
(٢) «الخراج» لأبي يوسف: ص ٣٣، ط ٣، ١٣٨٢ هـ.
(٣) «الأموال» لأبي عبيد: ص ٥٩.
(٤) «الأموال»: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

وفي أرض الإقطاع سلك عمر المسلك نفسه من الفهم العميق للنصوص، منها ما ورد أن رسول الله ﷺ أقطع بلال بن الحارث أرضاً فاحتجرها، فلما كانت خلافة عمر رضي الله عنه قال له: (إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحتجره عن الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته وردّ الباقي).

وفي رواية يحيى بن آدم أن عمر قال له: يا بلال، إنك استقطعت رسول الله أرضاً فقطعها لك.. وأنت لا تطيق ما في يديك، فقال: أجل. فقال عمر: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه وما لم تطق فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين. فقال: لا أفعل، هذا شيء أقطعنيه رسول الله. فقال عمر: والله لتفعلن.. وأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين[1].

وقد أصبح هذا الاتجاه فيما بعد أمراً معروفاً بين أهل المذاهب، حتى قال صاحب «المغني»: (ولا ينبغي أن يقطع الإمام أحداً من الموات إلا ما يمكنه إحياؤه، لأن في إقطاعه أكثر من ذلك تضييقاً على الناس في حق مشترك بينهم بما لا فائدة منه)[2].

وهذا الاهتمام بمصلحة المجموع تراه في صور شتى منها ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: «بينما نحن في سفر مع النبي ﷺ، إذ جاء رجلٌ على راحلة له، فجعل بصره يميناً وشمالاً، فقال رسول الله: «من كان معه فضل ظهر فلْيَعُدْ به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليَعُدْ به على من لا زاد له...» قال: فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حقّ لأحد منا في فضل[3].

---

(١) «الخراج» ليحيى بن آدم، نقلاً عن كتاب «الثروة في ظل الإسلام»: ص ٩٣.

(٢) انظر: ٥/٥٢٨، نقلاً عن «الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي»: ٢٣١. ط ١ - ١٩٧٠ م.

(٣) رواه مسلم في صحيحه ٣/١٣٥٤، حديث رقم (١٧٢٨) باب: استحباب المواساة بفضول المال، وأبو داود في سننه ٢/٣٠٥ رقم (١٦٦٣)، وأحمد في مسنده ٣/٣٤.

وقال ﷺ: «ما يَسُرُّني أن عندي مثلَ أُحُد ذهباً تأتي عليّ ثالثة وعندي منه دينار إلا ديناراً أرصده لدَيْن عليّ»[1].

وأخرج مسلم في صحيحه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «هم الأخسرون وربِّ الكعبة»، فقال أبوذر: من هم يا رسول الله؟ قال: «هم الأكثرون أموالاً، إلا من قال: هكذا وهكذا وهكذا. . من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله»[2].

ونقل البلاذري: أنه لما ظهر رسول الله ﷺ على أموال بني النضير قال للأنصار: «إنه ليس لإخوانكم المهاجرين أموال. . فإن شئتم قسمت هذه وأموالكم وقسمت هذه فيهم خاصة»، فقالوا: بل اقسم هذه فيهم، واقسم لهم من أموالنا ما شئت[3].

ومنها الأدلة القائمة من الكتاب والسنّة والمقاصد الشرعية والقواعد الفقهية على منع التعسّف في استعمال الحق وتحديد حرية الأفراد لصالح الجماعة، فالانتفاع بالمباح على سبيل المثال مشروط بعدم الضرر بالمصلحة العامة. مثاله: أن كل إنسان يستطيع أن يشقّ جدولاً من الأنهار التي ليست مملوكة لأحد بشرط عدم الإضرار بالمصلحة العامة. فلو قطع الماء كله ما جاز ذلك. ومما يتصل بهذا الضرب منع تحجّر أرض لأخذ معدنها وحطبها وصيدها، أو بركة لأخذ سمكها، معلّلين بعموم الحاجة إلى المذكورات ونحوها، وكذلك منع إحياء الأرض رعاية للمصلحة العامة، مثاله: بطون الأودية التي هي مكان السيل يمنع إحياؤها في رأي، والذين أجازوها اشترطوا عدم إلحاق الضرر بالمصلحة العامة[4].

---

(١) رواه مسلم. «مختصر صحيح مسلم» للمنذري، ح ٥٢٣.
(٢) «مختصر صحيح مسلم»، ح ٥٠٦.
(٣) «فتوح البلدان»: ٣٣، ٣٤.
(٤) «التعسف في استعمال حق الملكية» للدكتور سعيد الزهاوي: ص ٣١٠، ٣١٣، ط ١، ١٣٧٥ هـ؛ راجع كذلك: الشاطبي: «الموافقات»: ٢٠ ـ ٣٥٠.

ومن صورها منع تنمية الملكية الفردية إذا أضرّت بمصلحة الفرد الآخر أو الجماعة. وبناء على هذه القاعدة حرّم الإسلام الربا والاحتكار والغش والغبن والربح الفاحش.

ومن صورها تشريع نظام الميراث الدقيق كي تتفتّت الثروات باستمرار، فيقضي بذلك على أن تكون دُولة بين أفراد معينين فقط.

ومن صورها أخذ قدر كاف من ذوي اليسار فوق الزكاة، وذلك إذا خلا بيت المال، وكانت مؤسسات الدولة بحاجة إلى المال لتسيير الأمور الضرورية في المجتمع كنفقات الدفاع والقضاء على المجاعات وتوفير المساكن الضرورية للمحتاجين[1].

ومنها عدم كنز الثروة، بل توظيفه لأداء وظيفته الاجتماعية المقررة، لأن ذلك محرم باتفاق الفقهاء[2].

ومنها حق الدولة في انتزاع حق الملكية، إذا كان فيه تحقيق المصلحة العامة. وأقرب مثل على ذلك ما قرره الفقهاء أنه لو ضاق المسجد على الناس وبجنبه أرض مملوكة لشخص تؤخذ أرضه بالقيمة كُرْهاً، ويوردون في الطريق إذا ضاق واحتاج الناس إلى توسعته ما يفيد ذات الحكم، والأصل في ذلك عمل الصحابة في شراء دورٍ مجاوِرة للمسجد الحرام وإلحاقها به على كراهة بعض منهم، كما فعل عمر رضي الله عنه وبعده عثمان رضي الله عنه والأصل في ذلك كله قول الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[3].

ولا يجوز الاعتراض بأن عصمة المال مقرّرة في الإسلام، لأن هذه العصمة مقرّرة في مواجهة من يعتدي عليها من اللصوص والمزوِّرين

---

(١) «الأموال»: ص ٣٥٨؛ و«الاعتصام» للشاطبي: ٢/١٠٤.

(٢) «الملكية في الإسلام» لعلي الخفيف: ١/٤٤؛ و«التعسف في استعمال حق الملكية»: ص ٥٤٨.

(٣) «التعسف في استعمال حق الملكية»: ص ٣٣٤.

والغاصبين ونحوهم لا في مواجهة الأمة ومصالحها[1].

والحق أن التدخل في حياة الناس الاقتصادية أمر يقرّه الإسلام في هذا العصر أكثر من أيّ عصر مضى، لأن الإنسان قديماً بإمكاناته المحدودة في المال والآلات والقدرات لم يكن باستطاعته من حيث هو فرد إلا السيطرة على جانب ضئيل جداً بالنسبة إلى مجموع ثروة المجتمع.

أما اليوم فإن الإمكانات الهائلة التي أتاحها العلم تتيح أمام الإنسان السيطرة على ثروات هائلة قد تكون جانباً مهماً من مجموع الثروة القومية، والتي تؤدي إلى إلحاق زعزعة كبيرة بالحياة الاقتصادية لمجموع أفراد الأمة. فلا بد أمام هذه الحالة الخطيرة من ضوابط جدّية تقطع الطريق أمام هذا النوع من تكدّس الثروة. ولنا في قوله تعالى: ﴿كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم﴾[2] دليل واضح على إقرار هذا الفعل.

ثم إن القرآن الكريم قد دلّنا بوضوح وقوة إلى قاعدة اجتماعية في غاية الأهمية يثبتها الاستقراء التاريخي للحياة البشرية، وهو أن الغنى سبب عظيم من أسباب الفساد والترف والطغيان والبغي. قال تعالى: ﴿ولو بسط اللهُ الرزقَ لعباده لبغَوْا في الأرض ولكن ينزِّل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير﴾[3]. لأنه هو خلقهم ويعلم سرّهم ونجواهم وخصائص تكوينهم، ولذلك قال عز مِن قائل في آية أخرى:

﴿كلا إنّ الإنسان ليطْغَى أنْ رآه استغنى﴾[4].

فإذا أدركنا هذه الحقيقة الواضحة في القرآن والسنّة وقواعد الإسلام المقررة، لما رضينا إلاْ أن يكون الاقتصاد الإسلامي اقتصاداً موجَّهاً يحقق

---

(١) «الثروة في الإسلام»: ١١٤.

(٢) الحشر: ٧.

(٣) الشورى: ٢٨.

(٤) العلق: ٦.

العدل الاجتماعي الكامل ويقضي على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ويذيب الفوارق غير الطبيعية في المجتمع ويهيّىء أمام الأفراد جميعاً الفرص المتكافئة ويحول دون تكديس الثروات في أيدي قلّة قليلة من الناس، ويوجّه ثروة الأمة إلى تقوية المجتمع مادياً ومعنوياً بدل صرفها في الترف والسفه والفساد والاستعلاء في الأرض.

ولن يتحقق ذلك إلا بإعادة حقّ رقبة الأرض المنتجة إلى الدولة لتوَزّعها على الأفراد في حدود اقتصادية معقولة، يستغلّون فيها مواهبهم وقدراتهم لزيادة الإنتاج من أجل خير أنفسهم وخير مجتمعهم؛ وبقيام الدولة الإسلامية لأداء وظائفها الاقتصادية المهمة، منعاً لتكدّس الثروات الطائلة وطغيان الغنى، مع إعطاء المجال الكافي للأفراد في حدود مخطّطة، لتنشيط الحركة الاقتصادية وإنشاء الصناعات والمشروعات الاقتصادية المتنوعة؛ وبالتدخل المباشر في القضاء السريع على الانحرافات الاقتصادية في سلوك الأفراد، تبعاً لما جاء به الإسلام، من منعها وضبطها بضوابط دقيقة كأحكام تحريم الربا والاحتكار والتسعير ورفع الغَبْن ومحاربة الغش والتدليس والغرر.

إننا يجب أن نقرّر هذه الحقائق النابعة من أصول الإسلام، لأننا نرى أن كثيراً من مجتمعات الإسلام ما زال يفتك بها وبثروتها الاجتماعية نظام شبه إقطاعي رأسمالي غريب عن تشريعات الإسلام الاقتصادية العادلة التي لا يسعنا إلا أن نسميها تشريعات إسلامية، أو نظاماً اقتصادياً إسلامياً واضحاً غير مقتبس من الأنظمة الاقتصادية الفردية أو الجماعية الشائعة في العالم اليوم، لأننا لا نريد أن تذوب تشريعات الإسلام الاقتصادية في أتون المصطلحات الكثيرة التي لها مدلولاتها الخاصة وظروف نشأتها المعروفة والتي تختلف مع نظرة الإسلام في كثير من الأسس والتفاصيل.

فالنظام الاقتصادي الإسلامي نظام فريد لا مثيل له، لأن أصوله وفروعه تتحرك داخل نظام أعمّ منه وهو النظام الإسلامي العام الذي ينظم شؤون الحياة كلها على أسس من الفطرة والواقعية والعبودية الكاملة لرب العالمين.

إن المنهج الذي بيّنت بعض ملامحه سابقاً هو الذي يحدد انطلاقة النظام الاقتصادي الإسلامي، الذي يمتاز بمرونة كبيرة، لأنه يضع قانون الحركة والتغيير موضع الملاحظة الدائمة على أنه سنّة كونية حتمية.

ويتصف كذلك بمرونة فائقة لأنه لا ينسب حركة المجتمع إلى عامل واحد، ولا يضعها في قالب جامد ولا يردّها إلى ما هو مادّي، ولا يحصره في المعنويات، بل يضعه في إطار قانون طبيعي ويأخذ بنظر الاعتبار العوامل المادية والمعنوية مجتمعة متفاعلة، وللإنسان المستخلف الدور الأعظم في هذه العملية الكبرى. فوعيه الكامل وحركته الدائمة وحسن تفهمه لمركزه في الوجود، يوجّه المجتمع إلى الارتقاء وعكس ذلك صحيح أيضاً.

ولقد وضع الإسلام من الأصول والقواعد العامة والاقتصادية، ما يكفل تحريك هذا النظام في كل عصر بما يناسب طبيعته ويحقق مصلحته. فإن اقتضى الأمر إظهار الاتجاه الجماعي فيه، في عصرٍ ما للقضاء على جشع الفردية الطاغية، فللدولة الإسلامية أن تفعل ذلك باتخاذ ما ترى مناسباً من الخطوات. وإن رأت في عصر آخر أن الوقت مناسب لتوسيع دائرة حركة الجهود الفردية أطلق العنان لذلك حسب المصلحة، وفي داخل دائرة المصلحة العامة التي تبقى دائماً الركيزة الأساس. وبذلك يطلق الإسلام حرية الحركة ولا يحصر المسلمين عبر العصور في داخل أنظمة جامدة، يزعم أصحابها أنها مفصلة على العصور جميعاً وأنها قدر الإنسان في كل وقت.

وإذا جئنا إلى استعراض بعض الملامح العامة للاقتصاد الإسلامي وجدنا أن أول مبدأ من مبادئه إقرار الملكية الفردية باعتبارها غريزة ذاتية تدفع إلى الجدّ في العمل والاستثمار والتنافس الطبيعي الذي يزيد من الدخل القومي عن طريق زيادة الإنتاج، ولكنه مع ذلك لم يدع المالكين أحراراً يتصرّفون بملكهم كما يشاؤون وتشاء لهم أهواؤهم، بل يقيّد تصرّفاتهم بقيود كثيرة في حياتهم وبعد مماتهم ويحدّد الطرق السليمة التي يكسبون منها أموالهم ويستثمرونها ويحظّر عليهم ما وراء ذلك من طرق التملك والاستثمار

التي تفقد المال وظيفته الاجتماعية، وتحوّله إلى سيف مسلّط على رقاب الكادحين والمحرومين والمستضعفين[1].

وبجانب الملكية الفردية فقد اعترف الإسلام بالملكية العامة وملكية الدولة، وأعطى الدولة في حالات كثيرة حق التدخل في ملكية الإفراد إذا تحوّلت إلى أداة استغلال.

أما العملية الإنتاجية فإن الاقتصاد الإسلامي (يربط ربطاً وثيقاً بين أهداف الإنتاج وتنميته وبين عدالة توزيع الناتج القومي، حيث إن العمليتين تتمان سوياً ضمن إطار عام من القيم والمفاهيم الأخلاقية والاجتماعية المثلى، يعنونها جميعاً الأخوة الصادقة بين البشر التي تجعلهم لا يهملون محروماً أو محتاجاً أو مقعداً أو عاطلاً أو مريضاً أو راغباً في العلم ولا يجده)[2].

والإسلام يلتقي في مبادئه العامة مع مقوّمات العملية الإنتاجية، سواء ما تعلّق منها بالتقنية أو ما اتصل منها بالتنظيم. ذلك أن تقنية الإنتاج تتحدد بالعلم والمعرفة، والإسلام يحض على تحصيل العلم ويستحثّ على إدراك المعرفة ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[4].

ومن البديهي أنه لا يوجد أي تعارض بين العلم والإسلام بل توافق

---

(١) محاضرة في «الاقتصاد الإسلامي» للدكتور علي عبد الواحد وافي، في مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عُقد في الرياض عام ١٣٩٦ هـ. راجع كذلك «الملكية في الشريعة الإسلامية» للدكتور عبد السلام العبادي: ١/١٣٣ ـ ٢٠٤ و٢/٣٦، ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) «مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي» للدكتور عبد العزيز فهمي هيكل: ص ٨٥.

(٣) الزمر: ٩.

(٤) المجادلة: ١١.

وتلاحم لما فيه خير البشرية. وينبني على ذلك أن عطاء العلم في ميادين الآلة واكتشافاته في ميادين الكهرباء والذرّة تتمشى كلها مع روح الإسلام ونصه.

أما الجانب المذهبي من الإنتاجية فقد خصّه الإسلام بأدق تنظيم وهو علائق القوى المنتجة فيما بينها وعلاقة هذه القوى بأدوات الإنتاج ويبرز ذلك على وجه الخصوص في موقفه من العمل ورأس المال[1].

أما موقفه من العمل فهو نابع من فكرة الاستخلاف في الأرض، لأنها لن تتحقق إلا بالحركة والتغيير والعمل. ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ثم جعلناكم خلائفَ في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾[2] وقوله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرضَ ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾[3].

ولذلك فإن الإسلام جعل العمل المعيار الأساس في الحياة، فكل مغنم أو مال لا يكون ناتجاً عن جهد بشري فكري أو عضلي يُبذل فهو مرفوض[4]، عدا حالات خاصة كالميراث والهبة ومساعدة غير القادرين على العمل والنفقة وما أشبهها، لأن الإنسان المستخلف يثبت بعمله حقيقة وجوده وإنسانيته، ولذلك فإنه حرم عليه التمتع بثمرات أعمال غيره، لأن ذلك يؤدِّي إلى الاستغلال وتعطيل الطاقات أو نقص العمل وإلحاق أضرار عظيمة بحركة التقدّم الحضاري[5].

إن اهتمام الإسلام بخلق المجتمع العامل ينبع أساساً من قانون اقتصادي ثابت هو: أن الإنتاج لا يتوقف على الرأسمال الممثَّل في الملكية

---

(١) «الاقتصاد الإسلامي» للدكتور إبراهيم دسوقي أباظة؛ و«الاقتصاد الإسلامي» للدكتور إبراهيم الطحاوي: ١/٨٥، ١٩٤، ١٩٨.

(٢) يونس: ١٤.

(٣) الملك: ١٥.

(٤) في سبيل إثبات هذه الحقيقة راجع «الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي» لمحسن خليل، فقد جمع طائفة كبيرة من أقوال الفقهاء تدل على ذلك: ص ١٥٤ ـ ٢٣٤، ط ١ ـ بغداد ١٩٨٢ م.

(٥) «حركة التغيير الاجتماعي» للمؤلف: ص ٨٨.

الفردية فحسب، بل يتوقف كذلك على العمل الإنساني. ولذلك فإنه يبارك العمل في كل وقت ولا يجعل العبادات عائقة لطلب العمل. فقد قال تعالى: ﴿فإذا قُضِيَت الصلاةُ فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾[1].

والعمل في عرف المجتمع الإسلامي يُعَدّ حقاً وواجباً في آن واحد فهو حق للفرد قبل المجتمع بتوفيره وواجب عليه أيضاً قبل المجتمع.

وينبني على ذلك التزام المجتمع بتوفير العمل لكل قادر والتزام كل قادر بتقديم العمل إلى المجتمع. فلا مكان في المجتمع المسلم للعاطل جبراً واختياراً، لأن كل طاقة إنسانية فاعلة لا بد أن تسخَّر لخدمة أغراض الإنتاج والتنمية وتوفير أسباب الارتقاء بها.

وإذا لم يتكاتف المجتمع كله في توفير العمل هذا، أثمت الجماعة كلها ممثلة في الدولة، لأنها قصرت في توفير الجو الملائم لكي يُظهر كل إنسان استعداده وقدراته فيحقق بذلك الأمانة التي كلف بها من لدن خالقه.

عن أنس بن مالك، أن رجلاً من الأنصار أتىٰ النبي ﷺ يسأله فقال: «أما في بيتك شيء»؟ قال: بلىٰ حِلْسٌ نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقَعْبٌ نشرب فيه من الماء، قال: «اتني بهما»، قال: فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده، وقال: «من يشتري هذين»؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم، قال: «من يزيد علىٰ درهم»؟ مرتين أو ثلاثاً، قال رجل: «أنا آخذهم بدرهمين»، فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال: «اشتر بأحدهما طعاماً، فانبذه إلىٰ أهلك، واشتر بالآخر قدُّوماً فأتني به» فأتاه به، فشدَّ فيه رسول الله ﷺ عوداً بيده، ثم قال له «اذهب فاحتطب وبع، ولا أرينّك خمسة عشر يوماً» فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء، وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترىٰ ببعضها ثوباً، وببعضها طعاماً، فقال رسول الله ﷺ: «هذا خير لك أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة إن المسألة لا

(١) الجمعة: ١٠.

تصلح إلا لثلاثة: لذي فقر مُدْقِع، أو لذي غرم مُفظع، أو لذي دم موجع»[1].

إن نظرة الإسلام التي تعدّ العمل عبادة دافع قوي يدفع الإنسان إلى الإتقان في عمله والإخلاص فيه، ويُعَدّ مقصِّراً إذا تقاعس أو لم يؤدِّ واجبه على الوجه المطلوب.

وينتهي هذا الجانب الخطير بالمجتمع إلى زيادة الإنتاج المستمر طالما أن الدافع إليه ينبع من أعماق النفوس المؤمنة التي تعتقد بأنها بعملها ذلك تتقرّب إلى الله وتحصل على محبته وتبتعد عن عقابه.

وأما ما يتعلّق برأس المال، فقد أمر الإسلام بالمحافظة عليه وإنمائه ونهى عن إضاعته وتبذيره وجعل فيه وفي ثماره حقّاً لأصحاب الحاجة والمصالح العامة. وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى:

﴿وآتِ ذا القُربى حقه والمسكينَ وابنَ السبيل ولا تبذِّر تبذيراً. إن المبذِّرين كانوا إخوانَ الشياطين. وكان الشيطانُ لربِّه كفوراً﴾[2].

وقال:

﴿ولا تجعلْ يَدَكَ مغلولةً إلى عنقك ولا تبسُطْها كلَّ البسْطِ فتَقْعُدَ ملوماً محسوراً﴾[3].

وينبني على ذلك أن الإسلام قد وضع الأسس السلوكية التي يتوقف عليها تكوين رأس المال، فاستوجب الامتناع عن تبذيره بالاستهلاك وضرورة إنمائه بالاستثمار.

---

(١) رواه أبو داود في سننة ج ٢٩٣/٢ رقم (١٦٤١) والترمذي في الجامع باختصار رقم (١٢١٨) وابن ماجه في التجارات رقم (١٩٨) والنسائي في البيوع فيمن يزيد.

(٢) الإسراء: ٢٦.

(٣) الإسراء: ٢٩.

إن الاقتصاد الإسلامي ليس اقتصاد ترف. صحيح أن الحاجات الاقتصادية تدور بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات، إلا أنه ليس كل ضروري يُتوسع فيه، ولا كل حاجي يُتوسع فيه ولا كل كمالي يتوسع فيه. وبذلك يحافظ النظام الإسلامي على ثروة المجتمع من الضياع. أي إن الاقتصاد الإسلامي يفترض أن الإنسان لم يوجد حتى يتمتع بالطيبات، وإنما التمتع هو وسيلته لإثبات وجوده وأداء مهمته. وبذلك يمكن أن يوصف الاقتصاد الإسلامي بأنه اقتصاد قناعة، لأنه بالاستخدام الأمثل والمخطّط للموارد، يقضي الإسلام على خرافة نُدرة المواد، فلا تحدث حينئذ مشكلة اقتصادية حقيقية، لأن التصرف السليم بالموارد في إطار الاستهلاك الفطري الحقيقي الذي يهيّىء الأخلاق الإيمانية هو الطريق الحقيقي للإنتاج الضروري والاستهلاك الرشيد.

إن التدابير الاقتصادية الإسلامية، لا يمكن أن تكون فعّالة في مجتمع موجّه توجيهاً مادياً في ضوء الحضارة الحاضرة وفلسفاتها وخططها التنموية التي انبثقت منها، وإنما تؤتي تلك التدابير ثمارها حين يوجَّه المجتمع توجيهاً أخلاقياً إسلامياً، ويتعرض أبناؤه إلى تربية إيمانية خالصة في ظل عقيدة التوحيد التي تدعو إلى الخضوع الذاتي إلى أمر الله تعالى لا إلى الأهواء الجشعة وتجعل من البشر جميعاً إخوة، عبيداً للّه تعالى، لا عبيداً بعضهم للبعض الآخر، بحيث يأكل بعضهم بعضاً بدافع الغرائز الحيوانية البحتة التي لا تعرف الرحمة ولا تدرك المعاني الإنسانية الرفيعة والأهداف الحقيقية لوجود الإنسان في هذه الأرض.

إن الفرد المسلم إذا تربى في المجتمع على مزاولة الاقتصاد الحلال لا الاقتصاد الحرام، يزدهر على يديه المجتمع، وتكفي الموارد، لأن الحاجات عندئذ لا تعبر عن ضغط الغرائز الحيوانية، وإنما تظهر منسجمة مع الهدف الحقيقي لوجود الإنسان الخليفة في إطار النظام الإلّهي العام في الوجود المتمثل بالإسلام الذي يتفرّع منه النظام الاقتصادي الإسلامي المتوازن.

هذه هي بعض الملامح العامة لمذهب الاقتصاد الإسلامي المتميّز عن باقي الأنظمة الاقتصادية المعروفة اليوم تمام التميّز، لا بد أن يؤدي عند تطبيقه إلى طريق ثالث للتنمية في المجتمع الإنساني، طريق ليس آلياً يبغي الربح وحده أو الكفاية الاقتصادية وحدها، وإنما هو طريق إنتاج أخلاقي إنساني يفي بحاجة الإنسان وضروراته، وشيء من كمالياته.

يقول الاقتصادي الفرنسي «جاك أوستري»:

(إن طريق الإنماء الاقتصادي ليس محصوراً في المذهبين المعروفين الرأسمالي والاشتراكي، بل هنالك مذهب اقتصادي ثالث راجح هو المذهب الاقتصادي الإسلامي)، ويقول: (إن هذا المذهب سيسود عالم المستقبل لأنه أسلوب كامل للحياة)[1].

---

(١) «النظام الاقتصادي في الإسلام: مبادئه وأهدافه» لأحمد محمد العسال وفتحي أحمد عبد الكريم: ص ١٣ ـ ١٤، ط ٢ ـ مطبعة الاستقامة الكبرى ١٩٧٧ م.

النظام القضائي الإسلامي ودوره في التنمية

الإسلام في أصوله وقواعده نظام واقعيّ يريد تحقيق مصالح العباد، فعلى الرغم من أنه يخطط لتكوين المجتمع الصالح الفاضل، الذي فيه ينضبط كل إنسان انضباطاً ذاتياً، فيعرف حدود حقوقه وواجباته ويحاول طوعاً أن يقوم بها ويدافع عنها، طالباً في كل ذلك رضى الله سبحانه وتعالى، يضع من أجل ضبط سلوك الأفراد والجماعة والوقوف الحاسم أمام الانحراف فيه نظاماً قضائياً يقوم بدور مهم في ردع الانحراف، والقضاء على الجريمة، والفصل في الخصومات والمنازعات التي تظهر بين الأفراد والمؤسسات الاجتماعية[1].

ومن هنا أجمع المجتهدون في الإسلام على أن القضاء من فروض الكفايات، وهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة الشرعية التي يجب أن يقوم بها جمع من الناس للفصل بين الناس في خصوماتهم وتنفيذ أحكام الإسلام من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل ونصرة المظلوم وقمع الظالم وأداء الحقوق إلى مستحقيها والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والضرب على أيدي العابثين كي يسود النظام في المجتمع، فيأمن كل فرد على نفسه وماله وعرضه وحريته، فيزيد الإنتاج فتنهض البلدان ويتحقق العمران ويتفرّغ الناس لما يصلحهم ديناً ودنيا[2].

---

(١) «نظام القضاء في الشريعة الإسلامية» د. عبد الكريم زيدان: ص ١٤ ـ ٢٢.

(٢) «نظام القضاء في الإسلام ـ القسم الأول» للمستشار جمال صادق المرصفاوي: ص ٩.

ومن أجل تحقيق قضاء عادل نظيف في المجتمع الإسلامي شرّع الإسلام المسائل الآتية:

الأول: استقلال القضاء استقلالاً كاملاً في حدود ضوابط الشريعة الإسلامية وتطبيق أحكامها حتى لا يؤثر في مجرى تحقيق العدل فرد أو مؤسسة أو سلطة. وعلى الدولة الإسلامية أن تثبت هذا في دستورها وقوانينها، وتعلن ذلك إعلاناً صريحاً واضحاً وتضع نظام عقوبات لكل من يتدخل في مجرى العدالة ورد المظالم[1].

وتاريخ الإسلام بدءاً من النبي ﷺ ومروراً بعهد الخلفاء الراشدين والعهود الإسلامية المتتابعة شاهد على ذلك الاستقلال الذي حقق العدل والقسطاس المستقيم والإحسان[2].

الثاني: ووضع الفقهاء بناءاً على ما ثبت في الكتاب والسنّة وهدي الخلفاء الراشدين شروطاً جامعة للذي يتولى القضاء. فالقاضي لا بد أن يكون بالغاً عاقلاً حراً معروفاً بالرشد والرأي السديد.

قال الماوردي: (لا يُكتفى بالعقل الذي يتعلق به التكليف من علمه بالمدركات الضرورية، حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيداً عن الهوى والغفلة يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل)[3].

ولا بد أن يكون مسلماً مجتهداً أو عالماً بشريعة الإسلام، عدلاً لم يرتكب ما يُخِلّ بمروءته[4].

---

(١) زيدان: ص ٢٢.
(٢) «قضاء المظالم في الإسلام» د. شوكت عليان: ص ٢٥ - ٤٣.
(٣) «الأحكام السلطانية»: ص ٦٥.
(٤) «بدائع الصنائع» للكاساني: ٤٠٧٩/٩، مطبعة الإمام - القاهرة.

وتتحقق العدالة كما يقول الماوردي: (بكون الشخص صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفاً عن المحارم متوقياً المآثم بعيداً عن الريب مأموناً في الرضا والغضب صاحب مروءة)[1].

واشترط الجمهور سلامة السمع والبصر واللسان. فلا يجوز تولية الأصمّ، لأنه لا يسمع كلام الخصمين، ولا يجوز تولية الأعمى لأنه لا يعرف المدَّعِي من المدَّعَى عليه ولا المقِرّ من المقَرّ له ولا الشاهد من المشهود له أو عليه، ولا يجوز تولية الأخرس لأنه لا يمكنه النطق بالحكم ولا يفهم جميع الناس إشارته. واستدل الجمهور على ذلك بأن هذه العاهات تمنع من قبول الشهادة فتمنع من القضاء من باب أولى، لأن الشهادة ولاية خاصة والقضاء ولاية عامة[2].

ومن مرونة الفقه الإسلامي أن الحنفية ذهبوا إلى أنه يجوز ويصح أن يكون القاضي بين غير المسلمين منهم، إذا لم يكن أدنى منهم حالاً فيقضي الذمي في الذميين والمستأمنين، ويقضي المستأمن في المستأمنين دون الذميين، لأن أهلية القضاء تتبع أهلية الشهادة والذمي أهل للشهادة على مثله، فيكون أهلاً للقضاء على مثله. ويؤيد ذلك تولية عمرو بن العاص قضاة من الأقباط ليفصلوا بين أهل ديانتهم وإقرار عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذه التولية حين بلغته[3].

ومن صور تلك المرونة أن الحنفية أيضاً أجازوا قضاء المرأة في غير الحدود والقصاص قياساً على الشهادة، لأنه لا شهادة لها في الجنايات ولكن لها الشهادة في غيرها وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة[4].

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص ٦٦.

(٢) المرصفاوي: ص ١٤.

(٣) المرصفاوي: ص ١٢، نقلاً عن «حاشية ابن عابدين»: ٣٢٩/٤ و«مجمع الأنهر»: ٢٠١/٢.

(٤) «البدائع» للكاساني: ٤٠٧٩/٩.

وأجاز الطبري أن تكون المرأة قاضية في القضاء جميعاً دون استثناء قياساً على الإفتاء، وهو لا يشترط فيه الذكورة[1] وبهذا قال ابن حزم[2].

الثالث: سلطة القاضي واسعة في الشريعة الإسلامية، حتى إنها تمتد إلى الخليفة أو السلطان أو رئيس الدولة الإسلامية، فيملك القاضي ولاية النظر في دعاواه سواء أكان مدَّعياً أو مدعى عليه بالرغم من أنه هو الذي عيّنه[3].

قال الماوردي: (فإذا أراد الإمام محاكمة خصمه جاز أن يحاكمه إلى قضاته، لأنهم ولاة في حقوق المسلمين وإن صدرت عنه ولايتهم)[4].

ويؤيد ذلك السوابق التاريخية، فإن علياً رضي الله عنه هو الذي قلّد شريحاً القضاء. ومع ذلك فقد مثل أمامه في واقعة معروفة. وإن يهودياً رفع دعواه على الخليفة العباسي هارون الرشيد أمام القاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة رضي الله عنهما، فسمع أبو يوسف خصومة اليهودي عليه مع أن هارون الرشيد هو الذي عيّن أبا يوسف في وظيفة القضاء[5].

الرابع: ويتميز الإسلام عن النظم الوضعية[6] في أنه يولي عقيدة القاضي عناية خاصة، لأن العقيدة تجعل القاضي عبداً للّه لا عبداً لغيره. ولذلك فإنه لا يتبع هواه ويتبع العدل والحق والرحمة.

الخامس: من حق القاضي أن يكون مستقلاً في إصدار الأحكام، ولا يجوز له غير ذلك؛ لأنه ينفذ شريعة الله سبحانه وتعالى في عباده.

---

(١) «نظام القضاء في الإسلام»: ص ٢٥.
(٢) «المحلى»: ٩/٤٢٩، ٤٣٠.
(٣) زيدان: ص ٤٩.
(٤) «أدب القاضي»: ١/٤١٧.
(٥) زيدان: ص ٥٠، نقلاً عن «الفتاوى الهندية»: ٣/٣١٩.
(٦) المرصفاوي: ص ٤٤.

ولا يجوز لوليّ الأمر أن يتدخل في حكم القاضي. وهو آثم إن فعل ذلك لأنه ليس من حقه مخالفة شرع الله سبحانه وتعالى. بل يجب عليه أن يعين في إحقاق الحق والحكم بين الناس بالعدل.

إلا أن وليّ الأمر يستطيع أن يراقب الأحكام التي يصدرها القضاة ليتأكد من عدم مخالفة ذلك لشريعة الإسلام. وهذا أمر منطقي لأن القاضي هو وكيل عن ولي الأمر في القضاء، فله أن يتأكد من تنفيذ الأحكام الإسلامية على وجهها الصحيح، بمراقبة أعمال القضاة وإرشادهم وإصدار التعليمات الضرورية لضبط أعمال القضاء وتسهيلها وتوجيهها بما يؤدِّي إلى تحقيق العدل والقسطاس المستقيم[1].

السادس: من راجع كتب القضاء الإسلامي، اطّلع على النظام القضائي الدقيق الذي استنبطه فقهاء الإسلام من الكتاب والسنّة وأعمال الخلفاء الراشدين والصحابة، مما يتصل بشرائط الدعوى وأصول إقامتها وكيفية رفعها إلى القاضي وأصول استماعها ووسائل إثباتها وكيفية جريان المرافعات فيها وما يتصل بالحُكْم: طبيعته وإصداره ونقضه وإبرامه وتنفيذه، فإنه يجد من ذلك العجب العجاب. فلقد استطاع الفقه الإسلامي منطلِقاً من أصول الإسلام وقواعده والممارسة اليومية المحتكة بالحياة أن يقدِّم للبشرية أعظم نظام قضائي في تاريخها من أجل تحقيق العدل والتسوية في الخصومة بين الناس، الأمر الذي حقق توازناً عظيماً في المجتمع وطمأن الناس عبر العصور على مصالحهم وكرامتهم.

إن القرائن والأدلة النظرية والعملية في هذا النظام تثبت إثباتاً قاطعاً أنه كان من أعظم دوافع التنمية في العالم الإسلامي.

---

(١) المرصفاوي: ٥٣ وما بعدها.

والدارس لأوضاعه والمذهبية الشاملة التي كان يتحرك من خلالها يصل إلى أنه اليوم لا يضيق بالجديد لمرونة قواعده ومقاصد أحكامه ومرامي خطواته، لإيجاد المجتمع المؤمن الفاضل العادل.

ونحن هنا نورد بعض الرسائل والتوجيهات التي كان يوجهها الخلفاء والأمراء المسلمون إلى قضاتهم في فترات متلاحقة من التاريخ ليتبيّن لنا صدق ما قرّرناه في هذا الموجز.

من رسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري وهي تُعَدّ دستور القضاء، لأنه قد عرض فيها أصول القضاء وقواعده ونظمه مع سبقه أصول المرافعات القضائية الحديثة بالمبادىء القانونية العامة وأحكام قوانين المرافعات الوضعية.

(أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنّة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك. إنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. آس الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حَيْفك ولا ييأس ضعيف من عدلك. البيّنة على المدَّعي واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحلَّ حراماً أو حرّم حلالاً، ومن ادّعى حقاً غائباً أو بينة، فاضرب له أمداً ينتهي إليه. فإن بيّنه أعطيته بحقه، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعلماء، ولا يمنعنّك قضاء قضيتَه فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهُديتَ فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق. فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل. والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجرّباً عليه شهادة زور أو مجلوداً في حدّ أو ظِنِّيناً في ولاء أو قرابة، فإن الله تعالى تولّى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأَيْمان. ثم الفهمَ الفهمَ فيما أدلى إليك مما ورد عليك، مما ليس في قرآن ولا سنّة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبِّها إلى الله وأشبهها بالحق، وإياك والقلق والضجر

والتأذِّي بالناس والتنكر عند الخصومة[1]، فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر. فمن خلصت نيَّته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس. ومن تزيّن بما ليس في نفسه شانه الله. فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصاً، فما ظنك بثواب غير الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله)[2].

قال ابن القيم عقب نقله هذه الرسالة: (وهذا كتاب جليل تلقّاه العلماء بالقبول وبنَوْا عليه أصول الحكم والشهادة. والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمّله والتفقه فيه).

وكذلك رسالة عليّ رضي الله عنه إلى الأشتر النَّخَعي، ننقل في أدناه بعضاً مما ورد فيها:

(ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصومة ولا يتمادى في الذلة ولا يحصر في الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تستشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأدقهم في الشبهات وأخذهم بالحجج وأقلهم تبرّماً بمراجعة الخصوم وأصبرهم على كشف الأمور وأصرمهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه إطراء ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل. ثم أكثر تعهد قضائه وأفسح له في البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس وأعطه في المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك فيأمن بذلك اغتيال الرجال عندك)[3].

(١) أو الخصوم. شك أبو عبيد.

(٢) «إعلام الموقعين» لابن القيم: ٩٢/١، وقد شرح هذه الرسالة المهمة شرحاً مطولاً، تتّبع أصول وفروع ما ورد فيها.

(٣) «نظام القضاء في الإسلام» للمرصفاوي: ص ١٣٥.

نظام العقوبات الإسلامي ودوره في التنمية

الإسلام ليس مجموعة من المواعظ والوصايا الخلقية. وإنما هو مجموعة من الأنظمة المتشابكة والمتكاملة تسير في ظل مذهبية كونية مترابطة لها أحكامها في أحوال الإنسان دقها وجلها.

ولم يكتف الإسلام بالدعوة إليها وتمكينها في العقول والقلوب والنفوس فحسب، عن طريق التربية والتعليم بالنسبة للناس الذين تستجيب فطرهم السليمة لها وتستقيم عليها، وتلتذ في حياتها بتلك الاستقامة. وإنما وضع لها من الأحكام الزجرية والعقابية ما يكفل عدم الخروج عليها من الذين فسدت فطرهم بالتوجيه السيّء والتربية الرديئة.

ومن أجل ذلك شرع الإسلام نظاماً رادعاً يتدخل عندما تتحقق شروط التنفيذ من أجل إعادة التوازن إلى سلوك الأفراد والجماعات وإيقاع القصاص العادل على وجه يبتر في المجتمع وجوه الانحرافات والجرائم، حتى لا تنتشر في بقية خلاياه النظيفة.

ومن المعلوم لدى علماء الاجتماع، أن السلوك الاجتماعي المتزن يؤدي إلى إشاعة الأمن الاجتماعي فيؤدي إلى الاستقرار الذي يفتح المجال لخطط التنمية الحضارية، فتكثر الخيرات ويزداد التمتع بالطيبات، فترقى الحياة الاجتماعية وتنتشر السعادة في أرجائها.

والنظام الجنائي الإسلامي ليس مقتصراً على النصوص والقواعد العامة والخاصة التي وردت في الكتاب والسنّة، وإنما بُني عليهما عبر القرون فقه ضخم احتوى على نظريات ومبادىء وممارسة قانونية ضخمة. حتى إن بعض الباحثين بناءاً على دراسته هذا الموضوع يصرح: أنه لم يجد خلال بحثه في كتب القانون أيّ نظرية لها شيء من الوزن والاعتبار، مما يسند إلى كبار القانونيين الغربيين أمثال جارسون وجارو وهيلي وشوفو ولامبير وغيرهم ممن لهم مكانتهم في الفقه الجنائي الغربي إلا ولها أصل عند الفقهاء المسلمين، وقالوا بها تصريحاً أو تلميحاً قبل هؤلاء القانونيين بقرون[1].

على أن هنالك فضائل تتصف بها الشريعة الإسلامية تخلو منها القوانين الوضعية الجنائية منها:

الأولى: أن الشريعة الإسلامية مبنية على القواعد الأخلاقية والفضائل والقيم النابعة من الدين. بينما القوانين الوضعية لا تهتم بها إلا إذا أصاب ضررها المباشر الأفراد أو الأمن العام أو النظام العام.

فالشريعة الإسلامية تعاقب على مجرد إتيان الزنى، لأنه فعل قبيح في ذاته خارج عن جوهر الفطرة الإنسانية التي أوجدت الأخلاق الفاضلة. فانتشار الزنى من حيث هو تترتب عليه آثار اجتماعية واقتصادية وصحية في غاية الخطورة، مما يؤدِّي إلى فساد الجماعة ودفعها إلى الانحلال.

والقوانين الوضعية ـ مثلاً ـ لا تعاقب شارب الخمر باعتبار أن شربه مضر بالصحة متلِف للمال مفسد للأخلاق، أي إنها لا تعاقب باعتبار أن شرب الخمر رذيلة وأم الخبائث، بل قد تعاقبه لأن شارب الخمر قد تجاوز في بعض تصرفاته على فرد أو نظام عام.

---

(١) «جناية القتل العمد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي» ـ نظام الدين عبد الحميد: ص ٦.

وأثر الفرق بين القانون والشريعة في هـذا واضح، إذ إن الجـرائم الأخلاقية تزيد في المجتمعات التي يحكمها قانون وضعي بينما يرتفع مستوى الأخلاق والتمسك بالقيم والفضائل في المجتمعات التي تطبق الشريعة.

والمجتمعات الإسلامية عبر العصور خير دليل وشاهد على ذلك بل كل من درس أوضاع المجتمعات الإسلامية الحالية على الرغم من بعدها عن الإسلام والمجتمعات الغربية، يجد أن الجرائم الأخلاقية نسبة ارتفاعها البياني أكثر من البلاد الإسلامية.

يقول الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله تعالى:

(والعلة في استهانة القوانين الوضعية بالأخلاق، أن هذه القوانين لا تقوم على أساس من الدين، وإنما تقوم على أساس الواقع وما تعارف الناس عليه من عادات وتقاليد. والقواعد القانونية الوضعية يضعها عادة الأفراد الظاهرون في المجتمع، بالاشتراك مع الحكام، وهم يتأثرون حين وضعها بأهوائهم وضعفهم البشريّ ونزعاتهم الطبيعية إلى التحلل من القيود. كذلك فإن هذه القواعد قابلة للتغيير والتبديل بحسب أهواء القائمين على أمر الجماعة. فكان من الطبيعي أن تهمل القوانين الوضعية المسائل الأخلاقية شيئاً فشيئاً، وأن يأتي وقت تصبح فيه الإباحية هي القاعدة والأخلاق الفاضلة هي الاستثناء، ولعل البلاد التي تطبق القوانين الوضعية قد وصلت إلى هذا الحد الآن)[1].

الثاني: أن مصدر الشريعة الإسلامية هو الله سبحانه وتعالى. أما مصدر الشرائع الوضعية فهو البشر أنفسهم يضعونها في ضوء مصالحهم وأهوائهم وتغيّرات حياتهم. وأحياناً في ضوء مصلحة عصر واحد أو فرد واحد أو طبقة واحدة.

ويترتب على هذا أمران مهمان:

---

(١) «التشريع الجنائي الإسلامي»: ١/٧١.

أ ـ ثبات الأصول والقواعد الشرعية بحيث لا تتغيّر قط، ولو انتهى حكم الفرد والطبقة أو كان الحكم ملكياً أو جمهورياً، مستبداً أو شورياً، لأن تلك الأصول والقواعد لا ترتبط بشخص أو وضع معين أو قومية معينة أو طبقة معينة. وإنما ترتبط بالإسلام دين الجميع الذي لا بد أن يؤمن به كل حاكم كي يكون مسلماً، وكل وضع حتى يتصف بالإسلام أو بعض الصفات الإسلامية.

ب ـ احترام الشريعة احتراماً تاماً نابعاً عن اعتقاد مسبق وضمير مرتاح، سواء ما يتصل بالحكام أو المحكومين، لأن الكل يعتقد أنها من عند الله خالقهم. إطاعتهم له تقودهم إلى خيري الدنيا والآخرة. وعصيانهم يدفعهم إلى الآثام المدمرة في الدنيا وعذاب النار في الآخرة.

ومن المعلوم أن كل شريعة في العالم تُقدَّر قيمتها بما لها في نفوس الأفراد من طاعة واحترام. والاحترام والطاعة هذان يؤديان إلى استقرار الأمور وتحسّن الأحوال والتعاون على البر والتقوى والخير الاجتماعي.

إن احترام الناس للقانون الوضعي لا يمكن أن يُقاس باحترام الناس لها بالشريعة، لأنه قائم على التغيّر المستمر حسب المصالح المتعارضة. وهذا يؤدي إلى عدم احترام القانون وإلى ذهاب سطوته من النفوس، بل إلى عدم الاكتراث به وهذا يؤدي دائماً إلى خلخلة أسس الحياة وزعزعة مظاهر الحياة الاجتماعية.

وأما الدور الواضح لنظام العقوبات الإسلامي في التنمية، فيظهر لنا جليّاً عندما ندرس طبيعته. إذ هو قائم على أساس المعالجة الحاسمة التي تقطع دابر الجرائم الخطيرة التي تدمّر المجتمع ولا يسلك مسلك التراخي والميوعة في معالجتها. وهذا الاتجاه طبيعي وينسجم تماماً مع اتجاه النظام الأخلاقي الإسلامي، الذي يريد أن يوجد مجتمعاً نظيفاً بعيداً عن الانحرافات والتحلّل والإباحية والوحشية ذلك أن كلا النظامين يشتركان في إيجاد المجتمع الصالح؛ النظام الأخلاقي عن طريق التربية الروحية والعقيدية والسلوكية،

والنظام العقابي عن طريق تصفية جيوب الانحراف أو في الأقل التقليل منها إلى حد لا يشكل معضلة اجتماعية، تستدعي صرف جهود بشرية ضخمة في معالجتها من أجل القضاء عليها. والأساس الذي ينطلق منه النظام الإسلامي «الوقاية خير من العلاج» أي أنه يحارب الجريمة في النفس قبل أن يحاربها في الحس. وبذلك ينزل الخط البياني للجريمة إلى أوطأ مستوى ممكن وفي هذا كسب كبير للمجتمع الإنساني.

فإذا جئنا إلى جريمة الزنى نجد أنه شرع الرجم للمحصن والجلد للبكر، واشترط لتحقق هذا أربعة شهود عدول يرون الزنى رأيَ العين. وبذلك منع من انتقال المجتمع من طور الفطرة إلى طور الإباحية وإعلان الفاحشة، لأن إعلان الفاحشة إن لم يحسم بالرجم أو الجلد، فإنها ستتحوّل إلى نظام يؤلَف، فيجلب الدمار الاجتماعي من جوانبه كلها إلى المجتمع.

ومن يدقق النظر في الوضع الاجتماعي للمجتمعات الغربية يجد آثاراً مدمِّرة تفتك بشعوبه نتيجة لإباحة جريمة الزنى وعدم محاسبة القانون على مقدماتها ونتائجها[1].

ومن تلك الآثار انتشار الأمراض الجنسية الخطيرة التي تفتك بالملايين وكثرة اللُّقَطاء واختلال توازن الأسرة والوضع غير المستقرّ للمرأة، التي تفتقد حنان الأمومة وغير ذلك[2].

وإذا جئنا إلى حدّ السرقة وهو قطع يد السارق بنص القرآن وتعمقنا في حقيقته وحكمته وشروط تطبيقه وجدنا أنه علاج ناجع وحاسم في معالجته والقضاء على آثاره الخطيرة على مصالح وأمن واستقرار حياة الأفراد

(١) راجع: «النشاط الجنسي»: ١٥٩، ١٦٠، ١٦١؛ و«الفكر الإسلامي»: ١٢٢، ١٢٣، ١٣١، ١٤٩؛ و«الإسلام ومشكلات الحضارة»: ص ٧٧، ١٥٣، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩.

(٢) «الأمراض الجنسية» للدكتور نبيل الطويل؛ الأهرام: تقرير في عدد ١٩٦٥/٩/٢ م؛ والنظرية: ٩٠-١٠٦، ١٠٩، ١١٤.

والجماعات وهو الطريق الأصلح والأجدى إلى التنمية الحقيقية في الحياة لأنه مع الأمان تنطلق الطاقات، ولا تُستلب ثمرات جهود الناس.

واستقراء التاريخ الإسلامي وأوضاع بعض البلاد الإسلامية التي تطبق اليوم هذا الحد، شاهد على ما نقول. وبالمقابل فإن استقراء أحوال الشعوب في أنحاء العالم يدل دلالة قاطعة على أن العقاب القانوني وهو السجن لمدد مختلفة لم يضع حدّاً لهذه الجريمة بل السرّاق في معظم الأحوال من أهل السوابق كما تثبت الإحصائيات[1].

وهكذا إذا استعرضنا كلَّ حدٍّ من حدود الشريعة بتفاصيله الكاملة، وجدنا أنه يستند على أساس متين من مراعاة طبيعة البشر وأوضاع حياتهم الواقعية، وعلى هذا فإن الشريعة الإسلامية تنتشل المجتمع من الهاوية السحيقة في حياة الانحراف والجريمة والسقوط، وتحول بين المجرمين وبين الإخلال بالأمن الجماعي والتعدّي على حدود الله تعالى التي لم يرسل بها الأنبياء والمرسلون إلا من أجل تحقيق مصالح العباد.

وقانون العقوبات الإسلامي ليس حدوداً فحسب، وإنما يشمل أنواع القصاص والتعازير[2] في الجرائم والمخالفات التي لم ترد فيها نصوص في كتاب الله وسنّة رسوله، أعطى فيها الإسلام الحرية الكاملة للقضاة أن يحكموا فيها في إطار أصول وقواعد الشريعة، لتحقيق معنى قوله تعالى:

﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القُرْبى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تَذَكّرون﴾[3].

---

(١) «التشريع الجنائي»: ١/٦٥١. انظر أيضاً: «الحدود بين الشريعة والقانون» محمد عارف مصطفى فهمي: ١٤٥ وما بعدها، و«أحكام السرقة» ـ رسالة دكتوراه ـ أحمد الكبيسي.

(٢) أوسع ما ألّف في هذا الباب «التشريع الجنائي الإسلامي» المارّ الذكر.

(٣) النحل: ٩٠.

نظام الحرب والسلام الإسلامي ودوره في التنمية

الإسلام من حيث كونه ديناً يعالج واقع الحياة أقرّ بأن اللجوء إلى القوة أحياناً ضرورة لتحقيق الحق وإبطال الباطل والدفاع عن العدل ورد الظلم. فكما أن الفرد إذا قتل فرداً آخر دون حق، يجب أن يُقتصّ منه، حتى لا يتجرّأ غيره على العدوان، فيتحوّل المجتمع الإنساني تدريجاً إلى مجتمع الغاب الذي يفعل كل حيوان فيه ما تسوقه إليه غريزته. كذلك، إذا كان الاعتداء من جماعة على جماعة أو أمة على أمة، فردها ضرورة لنشر السلام ودفع العدوان عن أمم العالم. هذا القانون الاجتماعي يقرره القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿ولكم في القِصاص حياةٌ يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾[1].

وقوله:

﴿ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعض لفسدت الأرض﴾[2].

وإذا كان دفع العدوان بالقوة والحرب في الإسلام لغاية إنسانية واضحة ولتحقيق مصلحة اجتماعية راجحة، إذن فإن الحرب في الإسلام ليست مقصودة لذاتها، ولذلك لم يبدأ المسلمون الحرب قط وإنما اضطروا إليها اضطراراً.

---

(١) البقرة: ١٧٩.

(٢) البقرة: ٢٥١.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (وكانت سيرته ﷺ أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله، وهذه كتب السير والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا، وهذا متواتر من سنته، فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال)[1].

فمن هنا فإن القرآن الكريم أنكر أول اعتداء من ولد آدم على أخيه ومن أجل ذلك كتب الله تعالى على بني إسرائيل أنه ﴿من قَتَلَ نفساً بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾[2].

إذن فصيانة أرواح الناس مطلوبة وأمن المجتمع الإنساني مطلوب والحفاظ على السلام بين البشر ضرورة من ضرورات احترام آدمية الإنسان وتكريمه.

هذا هو مبدأ واضح في الإسلام يتلخّص في أن الأصل في العلاقات بين الأفراد والجماعات، ليس حرباً، بل هو تعاون وتعارف على الخير وتحقيق المغزى الإنساني لوجود الإنسان المكرّم على الأرض.

والدليل القاطع على ذلك قوله تعالى:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[3].

وبناءاً على ذلك فإن القرآن الكريم فرض على المجتمع الإسلامي كله عدم الاعتداء، وأباح لهم ردّه إن وقع عليهم. ودليل ذلك قوله تعالى:

---

(١) «رسالة القتال»: ص ١٢٥، نقلاً عن كتاب «آثار الحرب في الفقه الإسلامي»: ص ١٠٥ للدكتور وهبة الزحيلي، ط ٢.

(٢) المائدة: ٣٢.

(٣) الحجرات: ١٣.

﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾[1].

والمبدأ العام الذي يقاتل في سبيله المسلمون بيّنه القرآن الكريم صريحاً في قوله تعالى:

﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت﴾[2].

وأول السبيل هذه عدم السماح بوقوف قوة طاغية ظالمة بوجه الإسلام ونشره باعتباره دين الأنبياء والمرسلين جميعاً، وباعتباره ديناً إنسانياً عاماً جاء رحمة للعباد، وإنقاذهم من الشرك والفساد وعوامل القهر والعبودية والتسخير المهين لكرامة الإنسان.

أي إن الإسلام حريص على أن تؤمن به البشرية، لأن هذا الإيمان طريق فلاحها في الدنيا ونجاتها في الآخرة. والقوى التي تحارب هذه الرحمة وتلك الهداية، إنما تحارب إنسانية الإنسان وتمنع عنها الخير والتحسس الإنساني، فلا بد أن تحارَب حتى تكون البشرية مخيّرة في الإيمان بالإسلام أو عدم الإيمان به. أي إن الإسلام لا يحارب البشرية إن رفضت الإيمان به، وإنما يحارب الذين يضلِّلونها ويمنعونها من أن تتخذ موقفاً حرّاً من الإسلام.

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تَبَيَّن الرشد من الغيّ فمن يكفُرْ بالطاغوت ويؤمنْ بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها﴾[3] أي إن القوى المسيطرة الظالمة لا بد أن تُزحزح من أمام الأمم والشعوب، حتى تستطيع أن تحكم في ظل تفكير منطقي سديد وحرية إنسانية كاملة.

---

(١) البقرة: ١٩٠.
(٢) النساء: ٧٦.
(٣) البقرة: ٢٥٦.

وعلى ذلك «لا يصح الخلط بين مفهوم الجهاد بهذا المعنى وبين اعتباره وسيلة لإكراه الناس على الإسلام وفرض الدين على النفوس، مع أن هذا ترفضه أبسط العقول وطبائع الأمور في أن العقيدة لا يمكن أن تستقرّ في نفس ما لم تخالط بشاشتها القلوب وتقتنع بها النفوس عن رويّة دون قسر أو إجبار»[1].

على أن المسلم عندما يقاتل لا يضحي بنفسه من أجل المغنم واحتلال أرض الغير واستعباد العباد، ولا يقاتل من أجل إظهار بطولته وكبريائه وقوته، بل يحارب من أجل هداية الغير وتحقيق مصالحه وإثبات كرامته.

ولقد سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل للمغنم والرجل يقاتل للذِّكْر والرجل يقاتل ليُرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[2].

وكلمة الله عندما تعلو، تنتقل الإنسانية في ظلها من جَوْر الأديان إلى عدل الإسلام ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. فيتحرر الإنسان، ويظهر اختياره ويصل إلى قمة الحرية الإنسانية، فلا يعبد إلا الله تعالى ولا يخاف ويرجو إلا من الله سبحانه.

ويوضح هذا المعنى قوله تعالى:

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين للّه فإن انتهَوْا فلا عُدْوان إلا على الظالمين﴾[3].

أي قاتلوهم حتى لا يفتتن الناس عن دينهم الحق، فيكونوا أحراراً في عبادتهم وما يختارون، ويكون عند ذلك الدين للّه وحده، لا مجموعة من الانحرافات والخرافات تتحوّل إلى دين، يجبر الناس عليه من أجل تحقيق

(١) «آثار الحرب في الفقه الإسلامي»: ص ٣٥.
(٢) «التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح» ـ للحسين بن المبارك: ١٦/٢.
(٣) البقرة: ١٩٣.

مصالح الظالمين، فلا يستطيعون حينئذ معرفة الدين الحق الذي ينقذهم مما يعانون من فساد العقول والنفوس والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية.

ويدخل في رفع الفتنة تلك نصرة ضعفاء المسلمين أو المجتمعات الإسلامية الضعيفة التي تتعرض إلى الاعتداء على الدين والنفس والعقل والمال والعرض.

يقول تعالى: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعَفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلُها..﴾[1].

ولا يشترط أن يكون هؤلاء الضعفاء من الناس مسلمين، بل لو كانوا غير مسلمين ووقع عليهم الاعتداء والظلم، إن استطاع المسلمون أن يدافعوا عنهم، وجب عليهم ذلك لإنقاذهم مما يعانون من منطلق أن الإسلام جاء رحمة للعالمين.

ودليل ذلك قوله تعالى:

﴿الذين إن مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتَوْا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهَوْا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾[2].

ومن هنا فإن الجهاد الإسلامي يختلف عن الحرب في الغاية والغرض (فالحرب لدى رجال القانون يُلجأ إليها لأغراض مادية بحتة تدعو إليها مصلحة الدولة تشهرها على غيرها بمحض تقديرها وفي سبيل نفعها الذاتي القائم على الهوى وحب التسلط وتدعيم الاقتصاد. أما الجهاد في الإسلام فيستعمل في أثناء وجود مقاتلة من عدو. فالباعث عليه هو ردّ العدوان أو المحافظة على جماعة المسلمين)[3].

---

(١) النساء: ٧٥.

(٢) الحج: ٤١.

(٣) «آثار الحرب»: ٣٧.

ولقد شهد بهذا جمع من منصفي مؤرِّخي الغرب، فهذا جوستاف لوبون يقول:

(وسيرى القارىء حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم أن القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن، فقد ترك العرب الفاتحون المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم، فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين، مما لم يروا مثله من ساداتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل، والتاريخ أثبت أن الأديان لا تُفرض بالقوة، فلما قهر النصارى عرب الأندلس فضّل هؤلاء القتل والطرد عن آخرهم على ترك الإسلام. ولم ينتشر الإسلام بالسيف، بل انتشر بالدعوة وحدها..)[1].

ويقول توماس أرنولد: (ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدةٌ عن التصديق وأن السيف إذا كان يمتشق أحياناً لتأييد قضية الدين، فإن الدعوة والاقتناع وليس القوة والضعف كانا هما الطابعَيْن الرئيسيين لحركة الدعوة)[2].

ولما لم تكن الحرب مقصودة بذاتها، فإن الإسلام يرحّب دائماً بالسلام إذا كان طريقاً لتحقيق الحق ورفع الظلم ونشر الأمن في المجتمع الإنساني.

قال تعالى: ﴿وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكَّلْ على الله إنه هو السميع العليم﴾[3] أي إذا جنح العدو المقاتل للسلم ولم يُرد الحرب فاجنح لها يا محمد.

ولو كان الأمر غير هذا في الإسلام، أي لو كانت الحرب هي الأصل والمقصود، لما قبل الإسلام السلم حتى يثخن في الأرض ويسحق العدو ويدخل إلى بلده، مستعبداً أبناءه مستغلاً خيراته.

---

(١) «حضارة العرب»: ١٦٢.

(٢) «الدعوة إلى الإسلام»: ص ٨٨.

(٣) الأنفال: ٦١.

وهذا لم يحدث قط في الإسلام باستقراء التاريخ، والدليل على ذلك أن المسلمين قد تركوا أرض البلاد المفتوحة بيد أهلها واكتفَوْا بأخذ الجزية عن النفس والخراج عن الأرض.

يقول الله تعالى في آية أخرى تأكيداً لهذا الحكم:

﴿فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوْا إليكم السَّلَم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾[1].

وقال:

﴿فإن لم يعتزلوكم ويُلْقُوا إليكم السَّلَم ويكُفُّوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقِفْتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً﴾[2].

وقال تعالى:

﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾[3].

وهذه الآيات تؤكد كلها على أن الأصل في علاقات الدولة الإسلامية مع الدول الأخرى هي السلم وليست الحرب. ولذلك قال تعالى:

﴿لا ينهاكم اللهُ عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من دياركم أن تبرُّوهم وتُقْسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكُمُ اللهُ عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أنْ تَوَلَّوْهم ومن يتولَّهم فأولئك هم الظالمون﴾[4].

ولهذا فإن الإسلام قد سبق القانون الدولي الحديث في إقرار مبدأ أن أساس العلاقات الدولية هو السلم وأن الحرب أمر طارىء.

---

(١) النساء: ٨٩.
(٢) النساء: ٩٠.
(٣) التوبة: ٧.
(٤) الممتحنة: ٧، ٨.

على أن السلام في تقدير الإسلام ينظم على أساس المعاهدات حتى يكون سلاماً فعلياً، ولا بد لحماية هذا السلام من اتخاذ التدابير الكافية لتحصين الحدود والثغور وإعداد العدّة الملائمة تجاه أيّ عدوان[1].

يقول الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل.. ﴾ الآية:

(ثم إن الله تعالى ذكر ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء، فقال: ترهبون به عدو الله وعدوكم، وذلك أن الكفار إذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد ومستعدين له، مستكملين لجميع الأسلحة والآلات خافوهم)[2].

وما قاله كثير من الفقهاء من أن الأصل في العلاقات الدولية هي الحرب، إنما كان تقريراً لواقع تاريخي، كان مفروضاً على المسلمين، أي كان سياسة وقتية، رداً على أوضاع أعداء الإسلام التي كانت تقوم على الحرب والعدوان، فإذا قدر أن الشعوب والأمم في يوم من الأيام أنكرت آثار الحرب المدمرة في العالم ودعت إلى السلام الدائم والتفاهم بينها عن طريق عقد الاتفاقات والمعاهدات حفاظاً على السلام العالمي وعدم سفك الدماء، فإن مبادىء الإسلام ترحب بهذا شريطة أن تحافظ تلك الأمم على مواثيقها وعهودها[3] لا سيما وأن مجالات نشر الإسلام بالمنطق والبرهان في عصرنا مفتوحة أمام الإسلام في أنحاء كثيرة من عالم اليوم. فإذا أمنّا إيصال الإسلام إلى شعوب الدنيا بحرية تامة فلا يبقى أيّ داعٍ لشن الحرب من أجل ذلك الهدف، أي إن القوة الطاغوتية، التي كانت تحول بين الإسلام وبين وصول حقائقه إلى الشعوب المظلومة، لم يَعُدْ لها وجود في مفهوم العالم المعاصر، وفي معظم أنحائه.

---

(١) «آثار الحرب»: ص ١٣٧.

(٢) «مفاتيح الغيب» للرازي: ٣٧٧/٤.

(٣) «آثار الحرب»: ص ١٣١.

ثم إن بناء العلاقات الدولية على أساس السلام بين المجتمع الإسلامي من حيث هو كل واحد وبين المجتمعات الأخرى، ستساعد كثيراً على تنمية الحياة والمجتمع وإنجاح خطط التقدم الحضاري والاستفادة القصوى من الأمم المتقدمة، لأجل التغيير والبناء، والتعويض عما فات من الخير.

وهذا المبدأ العام لا يمنع تهيئة صفوف الأمة إلى جهاد الأعداء من المحتلين لديار الإسلام والقاهرين شعوبه. فهذا ردّ للاعتداء واستعادة للكرامة وتفويت للوقوع في الفتنة، وحفاظ على بيضة الملّة والدين.

نظام التربية والتعليم الإسلامي ودوره في التنمية

يتفق المربون جميعاً أن نظام التربية والتعليم ضرورة لتوجيه الأفراد وصياغتهم صياغة اجتماعية منضبطة ملتزمة، حتى يكونوا لَبِنات صالحة قوية في بناء المجتمع القوي المفكر المنتج. غير أنهم يختلفون في المناهج التي تقود عملية التربية والتعليم حسب نظام ذلك المجتمع أو حسب نظريته الحضارية التي تقود حركة التنمية والتطور.

ولا شك عند المربي الإسلامي أن المبادىء العامة للتربية والتعليم الإسلامي تنبثق من المذهبية الإسلامية في الوجود كله في العالم المادي وخالقه والإنسان والمجتمع.

وبناءاً على ذلك فإن أول مبدأ من مبادىء المذهبية الإسلامية صياغة الإنسان الموحِّد الذي يعرف خالقه معرفة يقينية قائمة على النظر والدليل، كي يعبده ولا يعبد أحداً سواه، لأن الإيمان العقلي المجرد لا يكفي لتكوين السلوك المستقيم الملتزم، إذ لا بد بجانب ذلك من عبادة الخالق الواحد الأحد وعدم الشرك به.

ولقد استطاع الإسلام أن يوحِّد وجهة الإنسان المؤمن في إيمانه بالخالق الواحد، من أجل إسلام الوجه إليه كله، وليتلقى المنهج كله منه فيعبده ويطيع شريعته الكونية التي هي سننه التي أودعها بمن في الوجود، بتسخيرها لصالحه في النماء الحضاري، ويتبع شريعته الاجتماعية، كي تضبط له حركته في ذلك التسخير.

ولقد أدرك المسلم في ظل عقيدة التوحيد الواضحة حقيقة الألوهية التي ينفرد بها الله سبحانه وتعالى وجوهر العبودية التي يشترك فيها الناس جميعاً.

وكانت النتيجة الحتمية لذلك تحرّر المسلم من عبادة ذاته، بعدم اتباع هواه الذي يعبّر عن النفس الأمّارة بالسوء التي لم تتهذب وتهتد بهداية السماء. فإنها لا مناص من أن تقود إلى الهلاك واضطراب الحياة، لأنها تعمي صاحبها عن معرفة الحق وتسد عليه سبل المعرفة اليقينية كلها.

ولم يتحرر المسلم من عبادة نفسه فحسب، وإنما تحرر من عبادة غيره، لأن في عبادة غيره إلغاءً لعقله وروحه وتعطيلاً لطاقاته المادية وتجسيداً للتسخير غير المشروع في المجتمع الإنساني ورفعاً للمسؤولية الاجتماعية.

وتحرّر كذلك من عبوديته لمظاهر الحياة المادية وأوثانها المتعددة من المال والأشخاص والمصالح، فعبادة تلك المظاهر تؤدي إلى الاصطدام والصراع العنيف بين أبناء البشر فتنتج عنه الانحرافات الفردية والجماعية والحروب المدمّرة، وتتلاشى أمامه القيم والحقائق والمثل الإنسانية، ويكون المعيار الوحيد حينئذ لتقويم الأشياء هو الحصول عليها بأكبر كمية وأية وسيلة دون منهج إلّهي ضابط يشرّع الهدف والوسيلة بحسب الفطرة وفي ضوء مصالح العباد.

ومن مبادىء المذهبية الإسلامية أن الإنسان خليفة في الأرض كما سبق شرح ذلك. كرمه الله عزّ وجلّ على كثير ممن خلق وكلّفه بأمانة تعمير الأرض وإقامة المجتمع الفاضل عليها. ولهذا فإنه يتميّز على الحيوانات بما خلق الله تعالى فيه من السموّ الروحي والاستعداد للارتقاء العقلي والاجتماعي.

والمذهبية الإسلامية تدعو إلى موازنة دقيقة في كيان الإنسان، بين جوانبه كلها؛ النفسية والعقلية والروحية، بحيث لا يجوز أن يطغى جانب على جانب آخر لكي يحصل التوافق المطلوب لأداء واجب الأمانة على الوجه الأفضل.

وهذه الجوانب لها استعداد دائم للرقيّ، إذا ما وُجِّهت توجيهاً شاملاً يأخذ بعض أجزائها برقاب البعض الآخر، فالنفسية يوجهها الإدراك ويضبطها الشعور، وانحراف العقل يقوّمه الوجدان، والروح يربِّيه الوحي الإلَهي فيصل به إلى حالة الاستقامة والتقوى. والتقوى هي الكشاف الذي ينير الدرب أمام الإدراك والشعور والوجدان.

ومن مبادىء المذهبية الإسلامية، أنها تنظر إلى الكون نظرة شمولية من غير فصل بين أجزائه، وهذا يتحقق بتوظيف العلوم الطبيعية في إيمان الإنسان، لأن تلك العلوم تكشف له عن حقيقة آيات الله في الكون.

ومن هنا فإن الحضارة الإسلامية لم تشهد الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي، وإنما انطلقت من النظرة الموحّدة إلى الوجود كله باعتباره مجموعة من السنن الإلَهية تتعاون وتتآزر، لتنتج نظرة واحدة متكاملة، تقود الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى.

وهذه هي حقيقة وحدة المعرفة التي تدعو إليها التربية الإسلامية لأنها توظف العلوم الطبيعية في إيمان الإنسان وسعادته المادية والروحية وتوظف العلوم الاجتماعية والإنسانية في تطوير البيئة الملائمة للإنسان كما يراها الإسلام. كل ذلك من خلال أصول الإسلام وقواعده ونظرته إلى الكون والحياة والمجتمع والإنسان، التي تداخلت في كتاب الله تعالى تداخلاً يستحيل الفصل بينها، كما حصل في المنظومة الحضارية الغربية الحديثة، ومنها انتقلت إلى العالم الإسلامي، فأدّى إلى الفصل التام بين الدين والعلم أو بين الدين والدنيا.

إن مفهوم التربية الإسلامية يتلخص في صياغة الفرد صياغة حضارية وإعداد شخصيته إعداداً شاملاً ومتكاملاً من حيث العقيدة والذوق والفكر والمادة، ليتحقق فيه الفرد الذي يكون الأمة الوسط، وبذلك يصبح المسلم منذ طفولته وعبر شبابه وكهولته صاحب رسالة، كل حسب موقعه ومركزه، ويحرص كل الحرص على إتقان ما يعمله والإبداع فيه، ليزوّد أمته دائماً

بالمبتكر الجديد، استجابة لأمر الله تعالى في وجوب الإعداد الدائم ما استطاع من مظاهر القوة المتنوعة ومن جهاد شامل على أصعدة الحياة كلها.

وإذا انتقلنا من هذا المجال العام إلى المجال الخاص في دراسة التربية الإسلامية وجدنا أن أسسها يمكن أن تلخص على الوجه الآتي:

- تربية تكاملية شاملة للروح والعقل والجسد «إنّ لبدنك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً، فأعطِ كلَّ ذي حقٍّ حقَّه»[1].

- تربية متوازنة تجمع بين خطي الدنيا والآخرة. يقول الله تعالى: ﴿وابتغ فيما آتاك اللهُ الدارَ الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا﴾[2].

- ليست تربية نظرية وإنما هي تربية سلوكية تهيّء الإنسان العملي الذي يلتزم بنظام واقعي في الأخلاق والسلوك. يقول تعالى: ﴿قد أفلح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون. والذين هم عن اللغو معرضون. والذين هم للزكاة فاعلون. والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أَيْمانهم فإنهم غير ملومين. فمنِ ابتغى وراءَ ذلك فأولئك هم العادون. والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون. والذين هم على صَلَواتهم يحافظون. أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفِرْدَوْس هم فيها خالدون﴾[3].

- تربية فردية على الفضائل وجماعية على التعاون. يقول تعالى: ﴿وتعاونوا على البرِّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعُدْوان﴾[4] ويقول الرسول الكريم: «مثل المؤمنين في تَوَادِّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عُضْوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[5].

---

(١) قاله سلمان لأبي الدرداء رضي الله عنهما، فقال النبي ﷺ: صدق سلمان. رواه البخاري. انظر «رياض الصالحين» للنووي: ص ١٠٣.

(٢) القصص: ٧٧.

(٣) المؤمنون: ١ - ١١.

(٤) المائدة: ٢.

(٥) رواه مسلم. «مختصر صحيح مسلم» للحافظ المنذري، حديث ١٧٧٤.

ـ تربية لضمير الفرد ليكون رقيباً على السلوك والأفعال. يقول الرسول الكريم: «اتق الله حيثما كنت وأتْبع السيئة الحسنة تمحُها وخالق الناس بخلق حسن»[1].

ـ تربية للفطرة وإعلاء لها ووضعها على خط الاعتدال بحيث لا إفراط ولا تفريط ﴿فطرةَ الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدينُ القيِّم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾[2].

ويقول الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام: «ما من مولود إلا يُولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه»[3].

ـ توجيه الإنسان نحو تحقيق الخير والعدل لنفسه ولأسرته ولمجتمعه وللإنسانية جميعاً. قال تعالى: ﴿ولتكُنْ منكم أمّةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهَوْن عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[4].

يقول الإمام الغزالي: (إن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الحق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة على مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة ودفعها مصلحة)[5].

ـ التربية الإسلامية تربية مستمرة لا تقف عند حد معيَّن. ومنافذها متنوِّعة في البيت والمجتمع والمدرسة والمسجد.

ـ وهي تربية أصيلة ومعاصرة مفتوحة على الأساليب الحسنة كلها في التوجيه والتعديل «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها»[6].

---

(١) رواه الترمذي وقال حديث حسن. «جامع العلوم والحكم» لابن رجب: ١٤١/٢.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) البخاري: ١٤٣/٦.

(٤) آل عمران: ١٠٤.

(٥) «المستصفى»: ١٣٩/١، ١٤٠.

(٦) «التربية الإسلامية: أصولها وتطوّرها في البلاد العربية» ـ د. محمد منير مرسي: ص ٣٨ وما بعدها، ط ١٩٨١ ـ القاهرة.

ـ وهي تربية إنسانية عالمية، لا تعرف الحدود ولا تعرف الطائفية الضيِّقة ولا العنصرية البغيضة وإنما هي في خدمة الإنسان أينما كان، تعمل لخيره وتبذر بذور المحبة بين أبنائه، أي إن الإسلام يربِّي أبناءه المؤمنين به على الإنسانية. قال تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[1].

وهذا هو مفترق الطريق بين التربية الغربية والتربية الإسلامية، لأن الأُولى في أعلى مستوياتها تقوم على الإخلاص للوطن لا للإنسان، بدليل أن الإنسان الغربي في بلده يُربَّى على عدم السرقة والنهب والغصب والكذب والغش. بينما في خارج بلده، في المستعمرات مثلاً هو مثال الأنانية البغيضة والجشع الكريه والغش والخداع والكذب والدسيسة والغصب والسلب والنهب وإيثار صالح القوم والوطن على كل القيم الرفيعة[2].

وإذا عرفنا أسس التربية الإسلامية فحينئذ ستكون أهدافها واضحة، نستطيع أن نلخصها على الوجه الآتي:

ـ الإسلام في مبادئه وشريعته يخطط لتربية الإنسان تربية ربانية شاملة، عن طريق صياغته صياغةً إيمانية في حدود سلوكه الإنساني الفطري، كي يندمج في حياة عملية مستقيمة ونظيفة توجهها الاستقامة. وإذا وصل الإنسان بتوجيه التربية الإسلامية تلك إلى درجة التقوى، دخل في طريق العلم الحق الذي ينوِّر حياته ويوصله بحركة الوجود الذي حوله. وفي هذا يقول سبحانه وتعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾[3].

ـ وهب الله تعالى الإنسان عقلاً مُدْرِكاً للتمييز بين الأشياء من أجل الإبداع في المهمة التي وُكِّل بالقيام بها وهي الخلافة في الأرض. ولذلك فإن القرآن الكريم يدعو الإنسان بإلحاح إلى استعمال العقل، للوصول إلى التفكير

---

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) «منهج التربية الإسلامية» ـ محمد قطب: ص ٤٠، ط دار الشروق ـ بيروت.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

السديد، وربط السبب بالمسبَّب، تمهيداً للكشف عن حقائق الوجود. وما أكثر ما نجد في القرآن الكريم ﴿لقوم يتفكرون﴾ و﴿إنّ في ذلك لآياتٍ لقوم يعقلون﴾ و﴿إن كنتم تعقلون﴾ و﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾.

ومن المعلوم أن الإنسان الذي يفكر بعقله المنطقي يرفض الخرافة واللاسببية في الوجود.

وهذا المنهج التربوي بحدّ ذاته يربِّي عقلية علمية تقود إلى الحضارة والتقدم في الحياة.

- إن الإيمان الصادق بالله وعبادته وحده لا شريك له، لا بد أن يؤدي إلى الأعمال الصالحة التي تملأ جوانب الحياة فضيلة وقيماً وسعادة، وغاية التربية الحقة أن تكون أعمال الإنسان صالحة تعبِّر عن إنسانية الإنسان وتبعده عن الصراع الغريزي الحيواني الذي ينتهي به إلى مجتمع شبيه بمجتمع الغابة.

ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف الجليل، يقرن القرآن الكريم الأعمال الصالحة بالإيمان دائماً. من ذلك قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنّا لا نضيع أجرَ من أحسن عملاً﴾[1] وقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً﴾[2].

والعمل الصالح كما ينبع من الإيمان الصادق، ينبع كذلك من الاستقامة في السلوك الذي جاء رسول الله ﷺ لإتمامه في قوله: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»[3].

---

(١) الكهف: ٣٠.

(٢) الكهف: ١٠٩.

(٣) حديث صحيح. «صحيح الجامع الصغير وزيادته: الفتح الكبير» للألباني، حديث ٢٣٤٥.

- إيصال الإنسان إلى أعلى درجة ممكنة من الكمال وذلك: أولاً بتربية الفرد الصالح في ذاته من النواحي الروحية والانفعالية والاجتماعية والعقلية والجسمية، وثانياً بتربية المواطن الصالح في الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم، وثالثاً بتربية الإنسان الصالح للمجتمع الإنساني الكبير[1].

وإذا حصل الكمال للإنسان تحصل له السعادة في الدارين: في الدنيا بتكوين أفراد عاملين مؤمنين منضبطين مضحين، وفي الآخرة بالحصول على رضى الله سبحانه وتعالى والفوز بالدرجات العلى في جنة النعيم.

- توجيه الفطرة الإنسانية في إطارها الذي وضعه الله تعالى لها، كي تتحرك في داخله حركة متوازنة دون إفراط ولا تفريط، لأن خروج الفطرة من مسارها الصحيح إفساد للجبلّة الإنسانية وانحراف بها عن الغاية الأساس التي خلقت من أجلها، وكل انحراف لا بد أن يؤدي إلى انحرافات أخرى وبذلك يفسد الفرد وتفسد معه الحياة. فالتربية الإسلامية في مراحلها كلها تحاول المحافظة على الفطرة الإنسانية، منذ الطفولة إلى أن يتحصّن الإنسان بتقوى الله سبحانه وتعالى.

- إن تكوين الأمة الواحدة المؤمنة المتآزرة القوية هدف من أعظم أهداف التربية الإسلامية. وذلك بتربية أفرادها على عقيدة واحدة هي عقيدة الإسلام، وبالتوجّه في العبادة إلى إله واحد وقبلة واحدة وبالتخلّق بأخلاق واحدة.

وهكذا يمتزج الأفراد بعضهم ببعض، ليشكّلوا في النهاية الأمة التي قال عنها سبحانه وتعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[2] وقال: ﴿وأنّ هذه أمّتُكم أمةً واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[3].

---

(١) «التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة» د. إسحق أحمد الفرحان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط ١٤٠٢/١ هـ - ١٩٨٢ م.

(٢) آل عمران: ١١٠.

(٣) الأنبياء: ٩٢.

ومجمل القول أن الباحث المنصف إذا درس المبادىء التربوية الإسلامية، وصل إلى أنها بمجموعها تشكّل منهجاً متكاملاً في التربية والتعليم، وأن لها أهدافاً وأسساً واضحة تنطلق من أصول الإسلام العامة وقواعده ومذهبيته الكونية والاجتماعية، التي توقف الإنسان في حدود إنسانيته دون أن تحاول أن تجعل منه ملكاً أو تسمح له بالانحدار إلى الحيوانية الهابطة. وإنما تحافظ كما ذكرنا على توازن عجيب يتصل بأعماق دوافعه الملحّة.

وهذا النظام التربوي هو الذي نفتقده بين المناهج التربوية المعاصرة التي تهتم بالجانب العقلي والجسمي دون الالتفات إلى الجانب الروحي الذي هو الجانب القويّ المهيمن.

يقول الدكتور إسحق الفرحان: (إن النموّ الروحيّ للفرد حاجة أصيلة في أيّ إنسان، ويخطىء علماء النفس إذ يعتبرون أن أبعاد النموّ أربعة، وهي النمو الانفعالي والاجتماعي والعقلي والجسمي، فالحاجة إلى النموّ الروحي أقوى من الحاجة إلى أيّ نوع من أنواع النموّ الأخرى)[1].

وهذا هو جوهر القضية التربوية التي أشار إليها رسول الله ﷺ بقوله: «ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»[2].

---

(١) «التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة»: ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) متفق عليه.

النظام الأخلاقي الإسلامي ودوره في التنمية

إذا استقرأ الباحث المنصف أحوال الإنسان العقلية والنفسية والاجتماعية، تبين له أنه ثنائي التكوين، له جانبه التكويني المادي الغريزي الذي يشدّه إلى عالم الحيوان، وجانبه المعنوي الرحماني الذي يذكّره بخالقه، وبعنصر الخير والمعاني الفطرية السامية فيه. وهذان الجانبان في صراع دائم، الواحد فيهما يبغي الغلبة على الآخر. فإما أن يتغلّب الجانب المادي فتسيطر على الإنسان الغرائز وتقرّبه من عالم الحيوان. وإما أن يتغلب الجانب الروحي المعنوي فيبعده عن الحياة، ويسلّمه إلى عالم الرهبنة، ومحاولة قتل الغرائز المركوزة في طبعه.

ولا شك أن غلبة أيٍّ من الجانبين إخراج للإنسان من فطرته وإدخال للاضطراب في حياته.

وفي سبيل محافظة الإنسان على إنسانيته دون إفراط أو تفريط يحتاج إلى نظام أخلاقي متّزن يستطيع أن يدخل الاتزان عليه، ويبقيه في دائرة فطرته السليمة، ويقطع عليه طريق الميل إلى أحد الجانبين؛ الحيوانيّ أو الروحانيّ، كي يستطيع أداء حق الخلافة على الأرض وينفذ هذه الأمانة الضخمة التي كُلِّف بها.

قال تعالى: ﴿إنّا عرضنا الأمانةَ على السموٰات والأرض والجبال فأَبَيْنَ أن يحمِلْنها وأشفَقْن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جَهُولاً﴾[1].

(١) الأحزاب: ٧٢.

والإسلام الذي جاء خاتماً للأديان، شاملاً لتوجيه حركة الإنسان، يتدخل لضبط حركة التوازن بين ذَيْنِك الجانبين فيه عن طريق نظامه الأخلاقي، المثالي، لأنه يريد أن يرفع الإنسان إلى مستوى فطرته الإنسانية النظيفة المعتدلة، والواقعي، لأنه لا يتجاهل طبيعة ومسارات غرائزه التي أودعها الله تعالى فيه. أي إنه لا يريد قتل الغرائز، بل يخطّط لتوجيهها وتهذيبها، حتى تؤدي عملها في الحياة من أجل جعل المجتمع الإنساني مجتمعاً متوازناً لا يميل إلى التطرّف في جانب من جوانب الحياة.

إن عدم وجود هذا النظام الأخلاقي الضابط في المجتمع يقوده إلى الظلم الذي يمنع أن تسير الغرائز الإنسانية في مساراتها الصحيحة فتتصادم، فيأكل القويُّ الضعيف، ولا تتحقق العدالة، وتختلّ الموازين، ولا توضع الأشياء في مواقعها الصحيحة، فينهار نظام المجتمع من منطلق سنّة الهلاك. قال تعالى:

﴿وإذا أردنا أن نُهلك قريةً أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القولُ فدمّرناها تدميراً﴾[1].

وقال تعالى:

﴿وتلك القُرى أهلكناهم لمّا ظلموا وجعلنا لمَهْلِكِهم موعِداً﴾[2].

وإذا أخذنا مثلاً واحداً من بين مئات الأمثلة على سلوك المجتمع الظالم وهو «الرشوة» لتبيَّنَ لنا صدق تلك السنة الإلّهية التي لا تتخلف. فالمجتمع الذي تنتشر فيه الرشوة تنهار أسس العدالة فيه، فيظلم المرتشي نفسه وغيره ونظام مجتمعه.

أما نفسه فتذلّ وتفقد الكرامة والإحساس بقيم العدالة. وأما غيره فيُلحق

---

(١) الإسراء: ١٦.

(٢) الكهف: ٥٩.

به الضرر، ويُحَوِّل حقه إلى الآخرين. وأما نظام المجتمع، فبتصرفه ذلك يدقّ إسفين عدم الثقة بالنظام الرابط لوحدة المجتمع.

إن النظام الأخلاقي الإسلامي الذي يحقق هدف التوازن في كيان الفرد والمجتمع يمتاز بميزتين أساسيتين[1]:

أولاهما : أنه نظام شامل شمول الحياة ونعني بذلك أن دائـرة الأخلاق الإسلامية واسعة جداً فهي تشمل أفعال الإنسان الخاصة جميعاً، أو المتعلّقة بغيره، سواء أكان هذا الغير فرداً أو جماعة أو دولة.

وعلاقات الدول مع بعضها تدخل في هذا الإطار. ومن المعلوم أن الحياة كلها مظاهر لذلك التعامل الشامل.

ثانيهما : أن الأخلاق ليست نسبية في الإسلام، وإنما هي تنبع من حقائق خالدة تستند إلى الوحي الإلّهي. وهذه النظرة قائمة أساساً على نظرة الإسلام التعادلية إلى الوجود. فمذهبية الإسلام في الوجود كله، تقوم على أساس الترابط والتوازن ولا تقوم على مبدأ النقيض الذي يفترض عدم وجود الحقائق الثابتة، وينبني على ذلك مبدأ نسبية الأخلاق في الحياة البشرية[2].

وقوله تعالى: ﴿ما ترى في خلق الرحمٰن من تفاوت﴾[3] دليل على ما نقول. ونزيد على ذلك أن علم الفيزياء الحديث يُثبت عدم وجود التناقض في تركيب الذرة وبالتالي في بنية الوجود[4].

---

(١) في سبيل الإطلاع على تفاصيل النظام الأخلاقي الإسلامي راجع:
أ ـ «أصول الدعوة» للدكتور عبد الكريم زيدان: ص ٩٠.
ب ـ «روح الدين الإسلامي» ـ عفيف عبد الفتاح طبارة: ص ١٧١.
جـ ـ «الاتجاه الأخلاقي في الإسلام» لمقداد يالجن.

(٢) «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه»: ص ٢٧٥.

(٣) الملك: ٣.

(٤) «أسس الاشتراكية العربية» للدكتور عصمة سيف الدين: ص ٩٩.

إن الإسلام يريد أن يوصل الإنسان إلى حالة الاستقامة في السلوك وهو التوازن الكامل بين طرفي التكوين الإنساني، كي لا ينجرف الإنسان وراء غرائزه فيكون عبداً لها، فتوجِّهه إلى الدرك الأسفل من الحياة الهابطة الحيوانية التي تخرجه من الفطرة السليمة.

وقد امتدح الله تعالى هذه الاستقامة وجعلها درجة عالية في السلوك الإنساني يستحق عليها صاحبها الدرجة الأوفى: ﴿إنّ الذين قالوا ربُّنا الله ثم استقاموا تتنزّل عليهم الملائكة ألّا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون. نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾[1].

ولن تتحقق الاستقامة المطلوبة هذه إلا بالإيمان الصادق بالله تعالى، وإطاعته والاستسلام المطلق إلى أوامره والانتهاء عن نواهيه.

وهذا لن يتم في صورته الصحيحة إلا بالتقوى التي هي فضيلة أراد بها القرآن الكريم إحكام ما بين الإنسان والخلق، وإحكام ما بين الإنسان وخالقه. والمراد بها أن تقي الإنسان مما يغضب به ربه، وما فيه ضرر لنفسه أو ضرر لغيره. والاستقامة والتقوى يأتيان عن طريق تزكية النفس وترويضها على الفضائل.

قال تعالى: ﴿قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها﴾[2] وتزكية النفس وتطهيرها، وضع لها الإسلام نظام العبادة من صلاة وصوم وحج وزكاة وقراءة قرآن ودعاء مستمر يمثل التجاء العبد لخالقه العظيم وطلب الهداية منه في كل حين.

ولا نبالغ إذا قلنا إن القانون الأخلاقي الذي يحدِّد قيم السلوك والحياة

---

(١) فصِّلت: ٣٠.

(٢) الشمس: ٩، ١٠.

في الإسلام، لا يتحقق على الوجه المطلوب إلا إذا وجّهه النظام العبادي فيه. ذلك النظام الذي يتكفّل بصياغة الإنسان صياغة ربّانية عالية، يتمسّك بالكمالات ويترفع عن الصغائر ولا يقترب من سفاسف الأمور.

وهذه المهمة من أخصّ مهمات الدين عبر التاريخ، لا سيما الإسلام الذي أكمل الله تعالى به الدين والرسالات السماوية. ولذلك فإن العقلانية المادية التي نراها في الحضارة الحاضرة عجزت عن إيجاد نظام أخلاقي، لأنها قامت على أساس إنكار وجود الله سبحانه وتعالى. ومنكر وجود الله لا يلتزم لا بالقانون الأخلاقي ولا بالنظام العبادي، بل يؤمن بالمصلحة ويسير على نظرية الغاية تسوِّغ الوسيلة.

إن علم الاجتماع المبنيّ على المادية الصِّرْفة في الغرب لم يستطع أن يُنشيء نظاماً للأخلاق، لأن مهمته الأساس هي وصف الظواهر الاجتماعية وتعليلها.

ومن هذا المنطلق المهم تبرز الحاجة الماسّة إلى التربية الدينية في مجتمعات تلك الحضارة، والتربية الإسلامية المتكاملة والمتوازنة في مجتمعاتنا، حتى يتربّى أجيالنا على الإيمان بالله سبحانه وتعالى والقيم المنبثقة من نوره الذي أشرقت له السموات والأرض. إن النظام التربوي الأخلاقي الإسلامي يستطيع القيام بهذه المهمة إذا أحسنّا فهمه واستيعابه، وعرفنا كيف نطبّقه في حياتنا الفردية والاجتماعية تطبيقاً سليماً في إطار ضوابط الفهم الأصولي.

إن الجهود الفردية والمواعظ المنثورة هنا وهناك لا تكفي، إلا إذا قامت الدولة بواجبها الأخلاقي في تربية الأمة على الأخلاق الفاضلة.

إن الدولة تمثّل في كل زمان قمة المؤسسات التي تجسِّد الوجود الاجتماعي الإنساني في مراحل تطوّره ورقيّه، إذ إن فيها تظهر المواهب،

وتنمو الطاقات، وتتّضح الخطط، وتتوزّع المسؤوليات، فيتقدم الفكر الإنساني، وتتحسّن وسائل الإنتاج عن طريق المجهود الجماعي الذي تنظّمه وتوجّهه أجهزة الدولة المتنوّعة، وفيها يتحرّك هذا المخلوق المميَّز المكلَّف بعقله وغرائزه، ويؤدِّي دوره المهم في بناء الحضارة، وضمان استمرارها في المستقبل لخدمة الأجيال الآتية.

إن أهمية الدولة في المجتمع تأتي من أنها تمثّل القوة التي لا بديل عنها لإسناد الحقوق وردّ المظالم وتحقيق قدر أوفى من السعادة والأمن والسلام لبني الإنسان.

ومن هنا انعقد إجماع علماء النفس والاجتماع والفلاسفة ـ سوى حفنة من الفوضويِّين ـ على أن الدولة ضرورة جداً لتمييز مجتمع الإنسان عن مجتمعات المخلوقات الأخرى، طالما أن الحق لا يمكن أن يتغلب على الباطل دون الاعتماد على القوة الرادعة، وطالما أن النفس الإنسانية ليست مجبولة على الخير المحض أو الشرّ المحض. فتغلّب أحد الجانبين منوط بالتربية الفردية والاجتماعية. وذلك بإيجاد الجوّ المناسب الذي يمنع انتشار الفساد ويحفظ الاتزان الخلقي من الضياع، ويمنع جرثومة الغرائز الحيوانية غير المهذَّبة من التسلّل إلى الناس الأسوياء.

من هنا انتبه الماديون والعلمانيون من الذين لا يؤمنون بمعايير الفضيلة أو المثل الثابتة، والذين يقولون بنسبية الأخلاق، إلى خطورة تدخّل الدولة في إيجاد جوّ ملائم تنمو فيه المبادىء السامية التي دعا إليها الأنبياء والمرسلون، والفلاسفة والمفكرون، والتي جنت البشرية من ثمارها في تاريخها المديد الاتزان في حياتها، والانسجام الاجتماعي بين أبنائها، والفرص الكفيلة بتحقيق الخير المادي والمعنوي في ظلال الضوابط الأخلاقية التي ولّدت العدل والحرية والحق والأمان في فترات كثيرة.

إن أولئك الماديين والعلمانيين، يقولون إنه ليس من عمل الدولة أن تتدخل في ضبط السلوك الاجتماعي، لأن عمل الدولة عندهم يقتصر على

تنظيم الشؤون الاقتصادية، وتجديد وسائل الإنتاج وتحسينها، وإدارة الهيئات السياسية والإدارية والمؤسسات العسكرية والثقافية. ولذلك فهم يدعون إلى ترك تحديد الاتجاه الأخلاقي أو بالأحرى يدعون إلى الفصل بين الدولة والأخلاق.

وبما أن الدين يحدِّد السلوك الاجتماعي ويقرّر النماذج الأخلاقية الثابتة الصالحة التي لا تخضع لنسبية الظروف والأحوال لمطابقتها الكاملة للفطرة الإنسانية، لذلك فإنهم صاغوا نظريّتهم في قالبها الأخير، وهي: الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة.

إن الدولة ظهرت أصلاً نتيجة لحاجة إنسانية ملحة، وهي نقل الإنسان من حيوان لا يتحكّم في كيانه وسلوكه إلى إنسان مضبوط اجتماعياً.

على أن الحياة الإنسانية لها جوانب عدّة، فهي لا تتحدّد بالحسيّة إلا عند الماديين. فالعقل وانعكاساته في الحياة العملية والنفس وما يتفرّع منها من العواطف العليا والدنيا وما تنطوي عليه من غرائز متنوّعة معقّدة، والجسد المادي ممثّلاً في أعضائه وأوضاعه وخلاياه، كلها مظاهر متنوّعة لتلك الحياة الإنسانية. فظهور الدولة كان تعبيراً عميقاً عن حاجة واقعية، وهي تنظيم علاقات هذه القوى وضبطها، ومحاولة إيجاد توازن شامل بينها، وتأمين عدم التصادم بين أجزائها. ففي سبيل المحافظة على التوازن المطلوب يجب أن تكون وظيفة الدولة شاملة شمول تلك القوى، فهي هيئة سياسية ومؤسسة اقتصادية وجمعية أخلاقية اجتماعية وجامعة حضارية، لأنها الممثلة الحقيقية لاتجاهات الحياة البشرية ونشاطاتها. والحياة كلٌّ لا يتجزأ، وفصل أجزائها يعني زعزعتها، وفيها يكمن إلحاق الضرر الأكيد بالإنسانية. فالحضارة الغربية انحرفت عن طريق الاتزان الإنساني، لأن القائمين عليها والموجِّهين لها من الماديين والماسونيين والعلمانيين، آمنوا بعلمانية الدولة فلم يؤمنوا إلا بقوة التجربة الحسية، وأسقطوا من حسابهم قوة الإيمان واليقين التي تتفرّع منها أصول الأخلاق الاجتماعية، والمثل الرفيعة التي تُؤمّن الاستقرار النفسي

والمعنوي لكيان الإنسان، وتقضي على القلق والضياع والبغضاء والجشع عنده.

ويتحصّل لنا من ذلك أن كل دعوة تدعو إلى حصر وظيفة الدولة بناحية معيّنة في الحياة، تجانب الفطرة البشرية وتصطدم مع سنن الاجتماع، وتزيغ عن الحقيقة التي نلمسها باستقراء الواقع التاريخي للأمم والجماعات، ألا وهي أن الدولة مرآة للحياة على اختلاف جوانبها وتنوّعها.

وإذا كانت حتمية الحياة تقتضي أن تتبنّى الدولة اتجاهات الحياة المتنوّعة وربطها ببعضها وتوجيهها بحيث يكفل السعادة لبني الإنسان، وإذا كان النظام الذي تستعين به الدولة في القيام بهذه العملية المزجية الاجتماعية الكبرى يجب أن يكون نظاماً متزناً واقعياً مثالياً شاملاً يؤمّن إنجاح تلك العملية، ولما كان ذلك النظام يتحقق في أجمل صوره وأعمقها بنظام الإسلام، الذي يتميّز بتلك الصفات الحيوية الأصيلة جميعها ـ فإن الدولة إن لم تخطط لتربية الأجيال في ضوء نظامه الأخلاقي الرائع ستخفق أصلاً في أداء مهمتها الأساس، وهي بناء مجتمع يعيش فيه الإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث هو حيوان ـ لذلك كله يجب أن نقرّر أن الذي يدعو إلى زحزحة الأخلاق الإسلامية وشرائعها العملية عن مجال عمل الدولة المعاصرة يرتكب خطأً جسيماً، لأنه بدعوته تلك يُبعد تربية الأمة في ضوء ذلك النظام الإلٓهي الأخلاقي العادل الذي استوعب الحياة الإنسانية في تشريعاته الكثيرة المتناسقة.

إن القول بفصل الأخلاق الإسلامية عن الدولة وترك التمسك الكامل بها إلى الأفراد أنفسهم، يعني: أن قسماً كبيراً من المبادىء الإسلامية سيتعطل عن التطبيق، وأن المسلم نتيجة لذلك لا يجد الجوّ الذي يستطيع فيه تنفيذ ما أمر الله به، والتقيّد بأحكام شريعته وأخلاقياتها، لأن جزءاً كبيراً منها لا يمكن تطبيقه على الوجه الأكمل إلا عن طريق مجهود جماعي موحّد. وهذا المجهود هو الذي يتمثّل بالدولة لا في غيرها من المؤسسات الاجتماعية.

ولكن قد يدّعي جاهل أو متجاهل أن هذا رجوع بالإنسانية إلى الوراء، وردّة إلى حياة البساطة الأولى، لأن المشاكل الحضارية الآن في زعمه قد تعقّدت بحيث لا يستطيع معها الإسلام أن يقدّم حلولاً تتماشى مع روح العصر!!

وجوابنا على ذلك أن المدَّعي لم يفهم أصول الإسلام ولم يكلف نفسه دراسة شريعته وسرّ خلودها، ولم يطّلع في الأقل على الدراسات الحديثة التي عرضت الإسلام في مصادره الحقيقية فأثبتت فعّاليّته العظيمة في إمداد الحضارة بكل خير وفضيلة وتأمين اتزانها واستقرارها. ثم إنه يعيش بمعزل عن رأي فلاسفة الأمم ومشرِّعيها ومجامعها العلمية والقانونية في عدّ الإسلام نظاماً اجتماعياً دقيقاً في معالجته لشؤون الحياة الفردية والاجتماعية. إنه وأمثاله لا بد أن يعيدوا النظر في أنفسهم ودراساتهم فيقارنوها بالإسلام في جو مشبع بروح البحث العلمي، بعيدين عن الانحراف، مستأصلين جذور الحقد التي استقرّت في نفوسهم تجاهه، نتيجةً لظروف تاريخية معلومة وتمشياً مع الحملات التبشيرية والاستشراقية الاستعمارية التي شوّهت معالم الإسلام وكرّهتها إلى أبنائه، وأحدثت أزمة شديدة لديهم ضده[1].

وإن هم قاموا بهذه الدراسة كغيرهم من طلاب الحق، سيتوصلون بلا ريب إلى حقيقة ما جاء به الإسلام من حيث هو النظام الإلّهي القادر على تحقيق سعادة الإنسان بتشريعاته الكاملة، ونظريته الأخلاقية الواقعية التي انتهى إلى إقرار مبادئها العلم الحديث والتي لها القدرة الهائلة في تهذيب النفوس ونشر الفضائل الاجتماعية وتكوين الأفراد الصالحين، ذوي الضمائر الحسّاسة التي تمنعهم من إفساد المجتمع بالاعتداء على حقوق أنفسهم وحقوق غيرهم.

---

(١) كتب المؤلف كتاباً خاصاً في هذا الشأن هو: «أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث» ـ طبع في القاهرة والرباط معاً عام ١٤٠٥ هـ.

وهـذا الضمير الأخـلاقي الإسلامي هـو الذي يفتقـده الإنسان في المجتمعات التي تسير على الفلسفات المادية والنظريات العلمانية. وذلك لافتقاده السبب في بلاء الإنسانية وشقائها، ولأجله شنّ المصلحون والمفكرون وعلماء الاجتماع حملات علمية مركّزة على تلك النظم التي لم تحقق الخير لبني الإنسان.

ويكاد يجمع المدركون لآلام البشر وأوضاعها المنهارة، أن هذه المشكلة الكبرى في حياة الحضارة الحاضرة، لا يمكن أن تحل إلا بقيام الدولة بواجبها في سبيل تكوين الضمير المفقود في نفوس الكبار والصغار. وليس هنالك نظام أخلاقي كالإسلام قادر على تكوين هـذا الضمير الفعـال. والواقـع التاريخي للإسلام يدفع كل اعتراض، ويزيل الغشاوة عن الأعين. فلقد استطاع أن يكوّن نماذج بشرية تمثل أعلاها وأرقاها في الفضائل الإنسانية جميعاً. فكانت بحق أجيالاً تمثّل أعمق جذور الخير والحق في مجتمع الإنسان.

* * *

ثبت المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ د. وهبة الزحيلي، ط ٢، دمشق.

٣ ـ آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي ـ محمد المبارك، الأولى، دمشق.

٤ ـ أركان حقوق الإنسان في الإسلام ـ صبحي المحمصاني، الأولى، بيروت.

٥ ـ إرشاد الفحول ـ الشوكاني، الأولى، الحلبي، القاهرة.

٦ ـ أدب القاضي ـ ت/ الدكتور محيي هلال السرحان، بغداد، ط وزارة الأوقاف.

٧ ـ أزمة المثقفين تجاه الإسلام ـ د. محسن عبد الحميد، ط الدار البيضاء.

٨ ـ أحكام السرقة في الشريعة الإسلامية والقانون ـ الدكتور أحمد الكبيسي، الأولى، الإرشاد، بغداد.

٩ ـ الإسلام والحضارة الإنسانية ـ د. محمد البهي، الأولى، القاهرة.

١٠ ـ الإسلام في العصر الحديث ـ وحيد الدين خان، المختار الإسلامي، القاهرة، الأولى: ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦ م.

١١ ـ الإسلام في معركة الحضارة ـ منير شفيق، دار الكلمة للنشر، بيروت، ١٩٨١ م.

١٢ ـ الإسلام وحقوق الإنسان ـ د. محمد عمارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

١٣ ـ اشتراكية الإسلام ـ د. مصطفى السباعي، ط ٢، دمشق.

١٤ ـ أصول الفقه ـ الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٥ ـ الاعتصام ـ الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

١٦ ـ إعلام الموقعين ـ ابن قيّم الجوزية، السعادة، مصر، ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م.

١٧ ـ الاقتصاد الإسلامي ـ د. إبراهيم الطحاوي، الأولى، القاهرة.

١٨ ـ الأمراض الجنسية ـ د. نبيل الطويل، ط ٢ ، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٥ هـ.
١٩ ـ الأموال ـ أبو عبيد القاسم بن سلاّم، الأولى ، القاهرة، ١٣٨٨ هـ/ ١٩٦٨ م.
٢٠ ـ الإنسان ذلك المجهول ـ ألكسي كاريل، ط مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٧٤ م.
٢١ ـ الإنسان في القرآن الكريم ـ عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٢ ـ إنسان الحضارة في القرآن الكريم ـ محمود الجومرد، الأولى، بغداد.
٢٣ ـ بدائع الصنائع ـ الكاساني ، القاهرة.
٢٤ ـ تاريخ الإسلام السياسي ـ د. حسن إبراهيم حسن، ط ٣، ١٩٥٣ م.
٢٥ ـ التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح ـ الحسين بن المبارك، الأولى، القاهرة.
٢٦ ـ التربية الإسلامية: أصولها وتطورها في البلاد العربية ـ د. محمد منير مرسي، ط ١ ، ١٩٨١ م، القاهرة.
٢٧ ـ التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة ـ د. إسحق الفرحان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط ٢ ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م.
٢٨ ـ تجديد التفكير الديني في الإسلام ـ محمد إقبال، ت: عباس محمود، ط ٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨ م.
٢٩ ـ تجديد الفكر الإسلامي ـ د. محسن عبد الحميد، الأولى، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٦ م.
٣٠ ـ التسعير في الإسلام ـ البشرى الشوربي، ط ١٣٩٣ هـ.
٣١ ـ التشريع الجنائي الإسلامي ـ عبد القادر عودة، ط ٢ ، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤ م.
٣٢ ـ التعسف في استعمال حق الملكية ـ سعيد الزهاوي، ط ١ ، ١٣٧٥ هـ، القاهرة.
٣٣ ـ تكوين العقل العربي ـ د. محمد عابد الجابري، ط ١ ، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤ م.
٣٤ ـ تهذيب سيرة ابن هشام ـ عبد السلام هارون، بلا تاريخ ولا مكان طبع.
٣٥ ـ الثروة في ظل الإسلام ـ البهيّ الخولي، ط ٢ ، القاهرة، ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م.

٣٦ ـ جامع العلوم والحِكَم ـ ابن رجب، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، الأولى، القاهرة.

٣٧ ـ الجامع لأحكام القرآن ـ أبو عبد الله القرطبي، طبعة مصورة من طبعة دار الكتب، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م.

٣٨ ـ جناية القتل العمد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، نظام الدين عبد الحميد، الأولى، مؤسسة الرسالة، بغداد ١٣٩٥ هـ.

٣٩ ـ الحدود في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ـ محمد عارف مصطفى فهمي، مكتبة النور، طرابلس، ليبيا، ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م.

٤٠ ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ آدم متز، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة مصورة، بيروت، ١٣٨٧ هـ.

٤١ ـ حضارة العرب ـ لوبون، الأولى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٤٢ ـ حقوق الإنسان في الإسلام ـ علي عبد الواحد وافي، الأولى، القاهرة.

٤٣ ـ حوار الحضارات ـ غارودي، الأولى، ١٩٧٨ م، منشورات العويدات، بيروت.

٤٤ ـ الخراج ـ أبو يوسف، ط ٣، ١٣٨٢ هـ.

٤٥ ـ خصائص التصور الإسلامي ـ سيد قطب، الأولى، القاهرة، ١٩٦٢ م.

٤٦ ـ روح الدين الإسلامي ـ عفيف عبد الفتاح طبارة، ط ٢، بيروت، ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦ م.

٤٧ ـ روح المعاني ـ أبو الثناء الآلوسي، الطبعة المنيرية، القاهرة.

٤٨ ـ رياض الصالحين ـ النووي، القاهرة، ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦٠ م.

٤٩ ـ الدعوة إلى الإسلام ـ أرنولد، الأولى، القاهرة.

٥٠ ـ الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي ـ د. منير البياتي، الأولى، بغداد ١٩٧٩ م.

٥١ ـ ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد ـ محمد المبارك، دار الفكر، بيروت.

٥٢ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ـ ابن تيمية، مراجعة محمد عبد الله سمان، نشر مكتبة المثنى، بغداد.

٥٣ ـ صحيح الجامع الصحيح وزيادته ـ الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م.

٥٤ ـ ضعيف الجامع الصحيح وزيادته ـ الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م.
٥٥ ـ فتوح البلدان ـ البلاذري، ط ١، التجارية الكبرى، ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣٢ م.
٥٦ ـ فتح القدير ـ للشوكاني، نسخة مصورة، دار المعرفة، بيروت.
٥٧ ـ الفكر الاقتصادي الإسلامي ـ محسن خليل، ط ١، بغداد، ١٩٨٥ م.
٥٨ ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ـ د. محمد البهي، ط ١، القاهرة.
٥٩ ـ القاموس السياسي ـ أحمد عطية الله، ط ٢، عام ١٩٦٨ م، القاهرة.
٦٠ ـ قضاء المظالم في الإسلام ـ د. شوكت عليان، ط ١، بغداد، ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م.
٦١ ـ العبادة في الإسلام ـ د. يوسف القرضاوي، ط ٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م.
٦٢ ـ العبادات وآثارها النفسية والاجتماعية ـ نظام الدين عبد الحميد، ط ١، بغداد، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م.
٦٣ ـ علاقات العمل في الإسلام ـ عبد الرحمٰن بكر، ط ١، القاهرة، ١٩٧٠ م.
٦٤ ـ محاضرة في الاقتصاد الإسلامي ـ للدكتور علي عبد الواحد وافي، من محاضرات مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عُقد في الرياض عام ١٣٩٦ هـ.
٦٥ ـ المرأة بين الفقه والقانون ـ الدكتور مصطفى السباعي، ط ١، دمشق.
٦٦ ـ مختصر صحيح مسلم ـ للحافظ المنذري، بتحقيق الألباني، منشورات وزارة الأوقاف الكويتية، ط ١، سنة ١٣٨٨ هـ/ ١٩٦٩ م.
٦٧ ـ مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ـ عبد العزيز فهمي هيكل، دار النهضة، بيروت، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م.
٦٨ ـ الاقتصاد الإسلامي للدكتور إبراهيم دسوقي أباظة، ط ١، القاهرة.
٦٩ ـ المستصفى ـ الغزالي، ط الحلبي، القاهرة.
٧٠ ـ مشروع الأمل ـ غارودي، ط ١، دار الآداب، بيروت ١٩٧٧ م.
٧١ ـ المعجم الكبير ـ الطبراني، تحقيق حمدي السلفي، طبعة وزارة الأوقاف، العراق، الأولى، بغداد.
٧٢ ـ مفاتيح الغيب ـ الرازي، طبعة عبد الرحمٰن محمد، القاهرة.
٧٣ ـ مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ـ علي علي منصور، ط ١،

بيروت، ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م.
٧٤ ـ مقدمة ابن خلدون ـ بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، ط ٢، القاهرة.
٧٥ ـ الملكية في الشريعة الإسلامية ـ د. عبد السلام العبادي، ط ١، القاهرة.
٧٦ ـ منعطف الاشتراكية الكبير ـ غارودي، دار الآداب، ط ٢، ١٩٧٨ م.
٧٧ ـ منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام ـ د. محسن عبد الحميد، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٣ م.
٧٨ ـ منهج التربية الإسلامية ـ محمد قطب، ط ١، دار الشروق، بيروت.
٧٩ ـ الموافقات ـ الشاطبي، ط التجارية الكبرى، القاهرة.
٨٠ ـ نظام الحكم في الإسلام ـ د. محمد عبد الله العربي، الأولى، القاهرة.
٨١ ـ النظام الاقتصادي في الإسلام ـ أحمد محمد العسال وفتحي أحمد عبد الكريم، ط ٢، مطبعة الاستقامة الكبرى، القاهرة.
٨٢ ـ نظام القضاء في الإسلام ـ د. عبد الكريم زيدان، ط ١، بغداد، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.
٨٣ ـ نظام القضاء في الإسلام ـ المستشار جمال صادق المرصفاوي، مطبوع ضمن أبحاث مؤتمر الفقه الإسلامي ـ منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
٨٤ ـ الهداية ـ المرغيناني، ط الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦ هـ/١٩٣٧ م.
٨٥ ـ نيل الأوطار ـ الشوكاني، ط ٢، الحلبي، القاهرة، ١٣٧١ هـ/١٩٥٢ م.
٨٦ ـ الوصية المحمدية للأمة الإسلامية، تحقيق لخطبة حجة الوداع ـ للدكتور فاروق حمادة، ط ١، الدار البيضاء، ١٤٠٥ هـ.

فهرست الموضوعات

آثار المؤلف

أ ـ الكتب:

١ ـ حقيقة البابية والبهائية (الطبعة الخامسة) القاهرة.
٢ ـ الآلوسي مفسراً (رسالة ماجستير) المعارف ـ بغداد ـ ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م.
٣ ـ الرازي مفسراً (رسالة دكتوراه) الحكومة ـ بغداد ـ ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م.
٤ ـ دراسات في أصول تفسير القرآن ـ الوطن العربي ـ بغداد ـ ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م.
٥ ـ جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م.
٦ ـ منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م.
٧ ـ المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري ـ من منشورات مجلة الأمة القطرية ـ ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.
٨ ـ أزمة المثقفين تجاه الإسلام في العصر الحديث ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ودار الصحوة للنشر ـ القاهرة ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.
٩ ـ تجديد الفكر الإسلامي ـ دار الصحوة للنشر ـ القاهرة ـ ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.
١٠ ـ نظرات في الاقتصاد الإسلامي ـ كتيب ـ الحوادث ـ بغداد ـ ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م.
١١ ـ من أئمة التجديد ـ الدار البيضاء ـ المغرب.

ب ـ الأبحاث:

١ ـ تفسير القرآن بالمصطلحات ـ بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية ـ بغداد ـ عدد ٣ ـ عام ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م.

٢ ـ الاتجاه الباطني في التفسير ـ بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية ـ بغداد ـ عدد ٤ ـ عام ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م.

٣ ـ موقف صاحب المنار من المفسرين ـ بحث منشور في مجلة كلية الآداب ـ جامعة بغداد ـ عدد ١٣ ـ ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م.

٤ ـ الواحدي ومنهجه في التفسير ـ بحث منشور في مجلة الرسالة الإسلامية ـ بغداد ـ عدد ٢٦.

٥ ـ أين نجد الفلسفة الإسلامية ـ بحث منشور في مجلة الرسالة الإسلامية ببغداد في العددين ٦٥، ٦٦.

٦ ـ أثر القرآن في اللغة العربية وعلومها ـ بحث منشور في مجلة الرسالة الإسلامية ـ ضمن أعداد سنة ١٣٩٨ هـ.

٧ ـ تحقيق قصة بحيرا ـ بحث منشور في مجلة (الجامعة) في جامعة الموصل.

٨ ـ النورسي رائد الفكر الإسلامي الحديث في تركيا ـ بحث منشور في مجلة الأمة القطرية ـ عدد ١٨، ١٩.

٩ ـ أبحاث ومقالات فكرية متنوعة في الثقافة الإسلامية المعاصرة وصراعاتها مع أعدائها في مجلة التربية الإسلامية ببغداد بين سنتي ١٣٩٣ هـ/ ١٤٠٢ م.

الرسائل:

من سلسلة (الرسائل البيضاء) صدرت للمؤلف الرسائل الآتية في بغداد وبيروت والدار البيضاء:

١ ـ العلم ليس كافراً.

٢ ـ أسرتك أيها المسلم.

٣ ـ حركة الإسلام ومفكرو الغرب.

٤ ـ الوجودية وواجهات الصهيونية العالمية.

٥ ـ مع رسول الله.

٦ ـ النظام الروحي في الإسلام ومقوّمات شريعته.

٧ ـ حول قضية التراث.
٨ ـ المرأة المستعبدة في ظل الحضارة الحديثة.
٩ ـ زيّ المرأة وأثره في المجتمع.
١٠ ـ اللغـة العربية بين شعوبيتين.
١١ ـ دستور الشاب المسلم في أسرته (صدرت هذه الرسالة في المغرب).

الكتب المنهجية:

١ ـ أصول تدريس الدين لمعهد المعلمين في بغداد (بالاشتراك).
٢ ـ التربية الدينية لمعهد المعلمين في بغداد (بالاشتراك).
٣ ـ علوم القرآن للمعهد الإسلامي في بغداد (بالاشتراك).
٤ ـ مذاهب المفسرين للمعهد الإسلامي في بغداد (بالاشتراك).
٥ ـ التفسير لكلية التربية في بغداد (بالاشتراك).

كتب لمكتبة الراشدين (الجهاز العربي لمحو الأمية وتعليم الكبار) التابع لجامعة الدول العربية:

١ ـ الإسلام نظام الحياة.
٢ ـ الهجرة النبوية الشريفة.